

INEDIT

MIRCEA
ELIADE

YOGA

Prefață de
Constantin NOICA



Editura „Marilana“
CRAIOVA

MIRCEA ELIADE

Y O G A
Problematica
filozofiei
indiene

Prefața: CONSTANTIN NOICA

Ediție îngrijită de :
Constantin Barbu și Mircea Handoca

EDITURA MARIANA — 1991

CONSTANTIN
NOICA:

„ELIADE
ȘI
ORIENTUL”

Yoga și autorul ei

Tineretul cârturar românesc stă, de o bună bucată de vreme, sub bănuiala că nu ar discuta decît problemele sale și că ar recenza de preferință cărțile ieșite din sinul său. Am arătat, cu alt prilej, că o parte din vină, cel puțin, nu este a tinerilor : de vreme ce aproape nimeni altcineva nu-i citește, cu atît mai puțin recenzează, ce pot ei face decît să se discute între dinșii ? Dar să admitem că o altă parte din vină este a lor, că ar fi prea indulgenți unii față de alții și prea nepăsători față de înaintași. Un lucru totuși trebuie să ni se acorde : că a ține seama de activitatea *unora* dintre tineri, nu mai reprezintă un act de camaraderie ; ci, dimpotrivă, a nu ține seama de ea, ar reprezenta pur și simplu o nesocotință. Dacă cineva se îndoiește că acesta ar fi cazul pentru d. Mircea Eliade, rîndurile de mai jos, care nu vor decît să înfățișeze nu și să aprecieze, sunt în măsură, poate, să-i dea un răspuns.

Activitatea literară a d-lui Mircea Eliade nu ne interesează deocamdată. Despre cele șase sau șapte romane apărute pînă acum, au scris și vor scrie criticii autorizați ; ba, după cîte se pare, chiar critica universitară a intrat în joc, dacă e adevărat că, asupra acestui romancier, care n-a implinit încă 30 de ani, au început să se dea la iveală teze de licență. Nici o grijă, deci, în această privință. Altfel stau însă lucrurile cu activitatea filosofică a d-lui Mircea Eliade, activitate, ce, deși la fel de întinsă, ca cealaltă, nu a deșteptat totdeauna un interes egal, deseori nefiind cunoscută decît cu aproximație. Socotim deci că facem un serviciu cetitorului, reamintindu-i studiile și lucrările care preced opera d-lui M. Eliade privitoare la originile misticii indiene, operă intitulată YOGA și apărută nu de mult în colecția scrisă în limba franceză a Fundației pentru literatură și artă „Regele Carol II“.

Pe coperta unei lucrări mai vechi a autorului nostru se poate găsi această listă de studii publicate pînă la 1932 : 1) *La vision chrétienne d'Ernesto Buonaiuti*, în revista *Logos*, 1928 ;

2) *Problematica filosofiei indiene*, Revista de Filosofie, 1929;
 3) *Umanismul indian*, Gîndirea, 1929); 4) *Introducerea la filosofia Samkhya*, Revista de Filosofie, 1930; 5) *Il problema del malo e della liberazione nella filosofia Samkhya Yoga*, Ricerche Religiose, 1930; 6) *Contribuții la psihologia Yoga*, Revista de Filosofie, 1931; 7) *Cunoștințele botanice în vechea Indie*, Bulet. Soc. de Științe, Cluj, 1931; 8) *Il rituale hindu e la vita interiore*, Ricerche Religiose, 1932. Lista poate fi întregită prin studiul, mai dezvoltat, ce făgăduiește și în proporțiile de volum *Alchimia asiatică* (București, 1935) și prin cel publicat nu de mult în chiar această revistă *Elemente pre-ariene în hinduism*.

S-ar părea, după înșiruirea de mai sus, că avem un cercetător al filosofilor și religiilor orientale. Lucrul nu este însă exact: trebuie să ne grăbim s-o spunem că avem de-a face cu un cercetător al culturii orientale, ceea ce înseamnă cu un cercetător care vrea să facă filosofie a culturii, pur și simplu. Că studiile de orientalistă alcătuiesc un mijloc și nu un scop, ne reprezentînd deci preocuparea exclusivă a autorului, ne-o dovedesc alte studii și lucrări ale d-lui Mircea Eliade, necitate pînă acum. Astfel, cele două încercări de primă tinerețe *Itinerariul spiritual* apărut mai de mult în folietonul ziarului *Cuvîntul* și *Apologia virilității*, apărută cam în aceeași vreme în *Gîndirea*, — amîndouă în tineretul românesc — trădau preocupări de filosofie religioasă creștină sau, mai bine, de spiritualitate creștină. Apoi, chiar în materie de filosofie propriu-zisă, autorul nostru nu s-a interesat exclusiv de Orient. Cercetările sale în jurul filosofiei Renașterii, mai ales Cusanus și Campanella, cercetări rezumate într-o teză de licență încă inedită, arată de asemenea un interes pentru Occident, cel puțin pentru un anumit Occident.

În *Soliloqui*, apărute în 1932, cit și în eseurile adunate sub titlul atât de sugestiv de *Oceanografie*, varietatea de preocupări este cit se poate de manifestă. Iar cea mai bună dovadă că dl. Mircea Eliade nu vrea să fie un simplu orientalist, o dă faptul că, în cursul liber pe care-l ține de cîțiva ani în cadrul Universității din București, d-sa nu alege doar subiecte de filosofie orientală, ci două din cursurile de pînă acum se intitulază *Problema răului și a minții*, iar celălalt *Introducere în fenomenologia religioasă*.

În sinul acestei activități în care, așadar, cercetările în jurul culturii orientale sunt pe punctul de a se echilibra cu cele în jurul culturii occidentale, apare în cursul anului 1936 lucrarea intitulată *Yoga, Essai sur les origines de la mystique*

indienne. Prin proporțiile și temeinicia ei, ar părea că rupe echilibrul creat, punînd din nou pe dl. M. Eliade, și de astă dată cu titluri cit se poate de serioase, în rîndul cercetătorilor orientaliști. Să acceptăm această situație a d-sale? Noi, cel puțin, nu suntem dispuși s-o facem. Stăruim în a crede că dl. Eliade este un cercetător de filosofie a culturii; că, prin urmare, toate studiile d-sale, oricît de amănunțite și erudite, nu năzuiesc totuși decît să dea viziune unui întreg, Oriental; și că acest întreg nu poate fi determinat decît prin punerea alături cu un alt întreg, Occidentul, a cărui viziune dl. Mircea Eliade va sfîrși, desigur, prin a o căuta, dacă nu o și caută. Că d-sa stăruie totuși atît de mult asupra formelor de cultură orientală — iată ceva care nu trebuie să surprindă. În definitiv, în materie de filosofie a culturii, ca și în materie de filosofie pur și simplu, intrucît e vorba de un act de înțelegere, e greu să ajungi la înțelesul întregului fără a te îndruma pe o cale anumită. După cum cineva pornește mai degrabă de la Aristotel decît de la alt filosof, sau mai degrabă de la Kant de pildă, tot așa poți interpreta interesul cuiva pentru o perioadă anumită, sau chiar pentru o cultură anumită, drept o bază de plecare, pentru a atinge înțelesurile mari ale filosofiei culturii. Nu ne putem ridica la adevăratul *diletantism*, cel despre care vorbesc filosofi ai culturii, decît pe căile unei specialități. Nimic mai firesc decît, ca dl. M. Eliade să fie un orientalist, în așteptarea timpurilor mature, cînd va fi un filosof al culturii.

În această lumină, cetitorul român va găsi, poate, că *Yoga* îi este mai puțin străină decît îl pare în primul moment. Ce ne interesează *Yogamergatāttva* de pildă, sau alte noțiuni de filosofie indiană, cu termeni lor tehnici corespunzători? Dar atunci ne-am putea întreba la fel de bine, sau aproape: ce ne interesează Kant, sau ce ne interesează cutare problemă de filosofie clasică? Și, de fapt, ne interesează toate acestea, în măsura în care le facem în slujba culturii, în măsura adică în care noi sau alții, pe materialul adunat de noi, ne putem ridica la înțelesurile culturii. E adevărat că istoria Lituaniei ne interesează, în unele privințe, nespus mai puțin decît istoria noastră românească. Dar dacă cineva cercetează istoria, cu gîndul de a pune la punct o anumită problemă de cultură, de pildă stabilirea formelor de viață ale unui anumit timp, nu vedem de ce n-ar putea, fiind român, să cerceteze de preferință istoria Lituaniei, dacă împlinirea sau un anumit destin l-au împins la cercetările acestea. Cu atît mai mult poate cerceta, fiind român, o întreagă cultură, cum e cazul pentru dl.

Mircea Eliade, care deci nu merită mai puțin interesul cetitorului român.

De altfel Yoga însăși dovedește neconținut că, în ciuda materialului covârșitor de bogat și deseori foarte local ce servește la închegarea lucrării, autorul știe să păstreze contactul cu lumea generalităților.

De la început, din *Avant-Propos*, ni se spune că încercarea mare a lucrării a fost de a dovedi că Yoga, „departe de a fi patrimoniul citorva secte ascetice, este o categorie specifică spiritului indian”. (Sublinierea e a noastră). Sub diverse forme, în diverse epoci, cu diverse funcțiuni și valențe, Yoga îndeplinește același rol, de a reacționa împotriva schemelor abstracte spre a duce la concret, la experiență. După ce stabilește, în introducere, universalitatea practicilor Yoga de-a lungul întregii istorii indiene, amintind de infiltrarea acestor practici în brahmanism și hinduism, autorul trece la cercetarea mitică în brahmanism și hinduism, afirmând că se poate constata o întrepătrundere. Nu-și ascunde, în cursul expunerii, că în doctrinele cercetate se întâlnesc unele lucruri paradoxale, de pildă situația sufletului, atât în Sāmkhya cât și în Yoga, suflet care „deși pur, veșnic și intangibil, acceptă totuși o iluzorie întovărire cu materia”, trece apoi la expunerea amănunțită a filosofiei Sāmkhya și sfârșește capitolul prin discutarea raporturilor dintre budhism pe de o parte și, pe de altă, atât Sāmkhya cât și Yoga. Capitolul următor, intitulat *Les techniques de l'autonomie* analizează cu mai multă exclusivitate doctrina Yoga și anume după tratatul dat de Patanjali; aci va putea să-și precizeze cetitorul ideile cu privire la renumita tehnică indiană. Tratatul amintit însă n-a făcut decât să dea o „justificare metafizică și soteriologică Yogăi, a cărei istorie este de fapt mult mai complexă.

Acți, cu partea a II-a, intră de fapt autorul în materia originală a cercetărilor sale. Considerarea practicilor Yoga ca fiind, la început, o „interiorizație rituală”; dezvoltarea lor din sacrificiul vedic; infiltrarea în Upanișade; răspindirea în întreaga literatură indiană medievală, începând cu răspindirea în mediile brahmanice; prezența lor în Mahabharata și în Bhagavad-Gita; capitolul — cu atât mai interesant pentru un cetitor european cu cât aci el este ceva mai în subiect — despre budhism, cu acele concluzii ce ni se par demne de amintit: „Practicele meditative budice par „abstracte” fiindcă implică nenumărate „purificațiuni” și „concentrațiuni” ale conștiinței, adică pentru că lucrează asupra unor elemente, să

le zicem „psihologice”. În fond, conștiința în India, are o valoare deosebită de cea care i se dă în Occident, și ea este „experimentală” cu totul într-alt chip. A lucra asupra conștiinței nu înseamnă a se depărta de real, de concret și a se pierde în visări și halucinații. Este, dimpotrivă, a lua de-a dreptul contact cu „viața”, a rămâne în concret”; elementele de Yoga în tantrism, raporturile dintre Yoga și alchimie, tendința tehnicelor Yoga de a-și asimila tot ce e în India tehnică a concretului — iată un cimp întins, unde mulți alții s-au rătăcit desigur, inspirați, fiind de câte o problemă episodică sau copleșiți de imensitatea materialului de cercetat, dar de unde autorul de față reușește să extragă un instructiv capitol de concluzii.

Rezultatele cercetărilor de mai sus interesează deopotrivă istoria religiilor, filosofia religiilor și filosofia culturii. Istoria religiilor va fi mulțumită să găsească în Yoga „o minunată pildă a supraviețuirii substratului, în ciuda religiei și a culturii năvălitorilor”. Filosofia religiilor află că „istoria matricelor Yoga este, de fapt, istoria conflictului dintre mistică și asceză, dintre contemplație și meditație. Tendința spre concret, spre experiență personală... s-a manifestat paralel cu structura magică a religiei indoariene, și adesea împotriva ei... Conflictul dintre „structura magică” și „structura mistică”, dintre asceză și rugăciune, dintre meditație și contemplație, e un conflict veșnic al spiritualității omului”. (Ce interesantă idee și cât de sugestivă devine ea după toate dezvoltările anterioare, fără de care înțelesul ei ar fi atât de sărac!) În sfârșit, filosofia culturii pare a se îmbogăți și ea cu o constatare plină de sens, cum că Yoga ar fi fost „marele principiu de unificare spirituală a Indiei” și că „nici o mișcare spirituală autentic indiană nu s-a putut lipsi de Yoga”. Mai mult încă: „Principiul de unitate spirituală indiană, Yoga a fost în același timp cel mai sigur instrument pentru cuceriri spirituale, cel mai fertil auxiliar al operei de expansiune hindusă și buddhistă”. Dintr-o categorie a Indiei, Yoga tinde astfel să devină o categorie a Orientului însuși. Nu cumva este aceasta calea care să scoată pe autor din strîmtoarea specialității?

Am înfățișat, în aceste câteva linii, activitatea filosofică de pînă acum a d-lui Mircea Eliade și perspectivele spre care avem impresia că deschide ea. Întrucît nu suntem în măsură să-i semnalăm scăderile — dacă există — nu credem de căderea noastră să semnalăm nici meritele acestei activități. Aici, în România, unde cercetările filosofice și științifice abia au atins granițele Europei, nu sunt, firește, mulți cercetători pregătiți să poată

depăși aceste granițe. Așteptăm de aceea ca truda d-lui Mircea Eliade să fie apreciată de curcile cărora de altfel li se și adre-sază, de vreme ce lucrarea d-sale cea mai însemnată de pînă acum e scrisă într-o limbă străină. Un lucru totuși am vroi să amintim : că, dacă pînă acum nu există la noi *competență* în ce privește unele dintre preocupările științifice ale d-lui Mircea Eliade, poate există *înțelegere*, așa cum există față de orice operă de cultură. Și acest act simplu de înțelegere autoriză pe oricine să gîndească măcar atît : că are înaintea sa activitatea unui occidental, în destînl cărui trebuie să crezi, dacă aștepti ceva de la tineretul zilei de azi.

Revista *Fundațiilor Regale*, an IV (1937), ianuarie, nr. 1, p. 202—206.

Între vocație și voință

Intr-un interviu de acum cîțiva ani, Mircea Eliade mărtu-risea, nu cu mindrie, dar nici cu prea multă rușine, că rămă-se de citeva ori corigent în liceu. Nu e îngrijorător faptul acesta, în ce privește școala ? Un spirit care iubește munca, cultivă anumite științe, ajunge în zece ani de la terminarea li-ceului un erudit într-o specialitate oarecare, nu găsea totuși, în anii de școală, un cîmp de lucru. Ba dimpotrivă, era sub me-die ! Nu e ceva de revizuit în mentalitatea și pedagogia noastră ?

Mi se pare că în această mentalitate prea profesorală și în această pedagogie prea rigidă stă o bună parte din neîn-țelegerea de care are astăzi încă parte Mircea Eliade. Căci, să nu ne înșelăm : nu literatura sa, numai, e astăzi pusă în discu-ție de anumiți „bătrîni” ; dar activitatea sa științifică este și ea nesocotită într-o atît de regretabilă măsură, încît bătrîni noștri — cîți vor fi fiind și cîți de bătrîni vor fi fiind — nu reușesc să distingă de fel pe Eliade de orice alt literator. Și credeți că, dacă Universitatea din București ar fi prețuit cum trebuie acti-vitatea sa științifică, ar mai fi luat cineva inițiativa de a pune în discuție activitatea sa literară ?

Ceea ce face ca activitatea sa științifică să nu fie urmărită cu interesul cuvenit, este faptul că ea nu se desfașoară pe căile mari, căile regale. Mircea Eliade este un erudit, dar nu acolo unde ne-am obișnuit noi să întîlnim erudiția. Dacă de pildă el s-ar fi indeletnicit cu filosofia clasică și ar fi dăruit

anli săi de tinerețe studiilor de limbă latină și greacă, astăzi valoarea sa științifică ar fi de toată lumea recunoscută. În loc să facă aceasta, însă, el s-a ostenit să cerceteze anumite chesti-uni de domeniul orientalistice, și a pierdut, cu studiul limbii sanscrite, mai mult timp decît un latinist cu cel al limbii la-tine. Iar rezultatul ? Rezultatul e că, atunci cînd nu e contestat. Eliade este pur și simplu nesocotit.

Cu alte preocupări s-a întîmplat la fel. El, corigentul la chimie în liceu, este astăzi unul dintre puținii, dacă nu singu-lul de la noi care se ocupă cu problemele, atît de prețioase pentru istoria științelor, ale alchimiei. Dacă însă, iarăși, aceia-și timp pe care și l-a dat unor asemenea probleme ciudate l-ar fi închinat fizico-chimicelor, cine l-ar fi contestat astăzi ? Iar așa i se spune, cel mult că face lucruri incontrolabile. Nu cumva e vina noastră că avem o putere de „control” atît de mică ? Nu cumva Eliade are dreptate cînd spune — împreună cu toți istoricii occidentali ai științelor — că trebuie să dăm un conținut mai bogat noțiunii noastre de știință ? Și de cu-rînd chiar, Eliade făcea, în *Revista Fundațiilor*, observații cit se poate de valoroase și nouă asupra interesului științific și epistemologic pe care-l prezintă folklorul, și ele nerelevate.

Să mai vorbim despre filosofie ? Dacă te indeletnicești cu Platon sau Kant, toată lumea spune că faci treabă multă. Dacă însă, în loc să studiezi filosofia critică studiezi filosofia Yoga și în loc să te ocupi de Europa te întorci mai mult spre Orient, cazi în primejdia de a nu mai fi urmărit de nimeni, ba cel mult de a fi compătimit de prieteni pentru timpul pe care ți-l pierzi.

Dar lucrurile acestea nu au — sau nu ar trebui să aibă — nici o însemnătate pentru Eliade. Nici nu le spunem decît pentru a explica de ce activitatea sa științifică e prea lesne trecută cu vederea. Pregătirea sa de pînă acum e o suficientă garanție, că oricît de mult ar fi făcut, va face, pe viitor, și mai mult încă, așa încît ceea ce nu s-a impus astăzi ca făgăduință excepțională să se impună mai tirziu ca realizare excepțio-nală. De altfel Mircea Eliade cunoaște prea bine condițiile muncii științifice și de erudiție pentru a-și da seama că o lu-crare de sinteză, de pildă ca *Yoga*, oricît de excepțională ar fi, nu poate să se impună adevărat decît tot prin autorul ei, care reluînd, desvolînd, ilustrînd cu studiile monografice te-zele de acolo să le dea conturul necesar unei supraviețuiri în lumea științelor.

Un lucru mai subliniem : că Mircea Eliade nu are doar vocația și pregătirea de a fi erudit, ci și voința. Nu știu dacă

avem printre noi un tip mai volitiv decât acest Eliade care și-a corectat de cîteva ori pînă acum destinul, și în orice caz s-a disciplinat pe sine așa cum nu le e dat multora să facă. Noțiunea de exercițiu spiritual, de exercițiu pur și simplu, de aseză, a fost întotdeauna un obiect de speculație, dar și de experiență pentru Eliade.

Să cităm, pentru a încheia, un exercițiu ascetic de tine-rețe — deci plin de naivitate, dar cu atât mai interesant — al acestui spirit peste care unli vor să treacă atât de ușor astăzi. Pentru a răspunde idealului său de erudiție, Eliade trebuia să muncească. Dar nu e ziua prea scurtă pentru un om muncitor? Și atunci adolescentul Mircea Eliade și-a făcut socoteala că, dacă s-ar disciplina astfel încît să se scoale cu un minut mai devreme în fiecare zi, ar cîștiga, într-un interval, un timp de lucru apreciabil. (Cîte glume proaste nu pot face răutăcioșii aci!). Iar cînd, într-o dimineață, adolescentul a leșinat de epuizare, el a înțeles ce înseamnă acea aseză.

Imaginez limpede de tot cum, în aceeași dimineață, profesorul îl certa că nu muncește destul. Iar același profesor, spiritul aceluiași profesor îl ignoră astăzi pe Mircea Eliade.

REMEA, an X (1937), august 1, nr. 498, p. 10.

Adevăratul înțeles al sacralui

Ce reprezintă Mircea Eliade în cultura veacului XX poate fi arătat, în primul moment, doar prin comparație.

La capătul celor 12 volume din *Ramura de aur* Frazer declară că istoria omului este un șir de crime și stupidități. La capătul unui inventar al credințelor omenirii, la fel de autorizat dacă nu de vast, Eliade afirmă: totul a avut sens. În ultimii două sute de ani ai Europei Occidentale, toate s-au dizolvat în fața *lucidității* „omului modern”; astăzi s-ar spune că nimic nu mai înseamnă nimic, Eliade declară, în numele *altei* forme de luciditate: fiecare lucru și gest al omului au însemnat ceva.

S-au prăbușit religii, state și sisteme alături de triburi și credințe tribale; s-au surpat nu numai în timpul lor istoric, ci și în adevărul lor. Dar în fața acestei cascade de prăbușiri, iată pe cineva care vine să spună: Toate tîn, în fond.

Numai Hegel, în ceasul său și în felul său, mai făcuse așa ceva, iar Eliade poate fi alăturat acestuia, într-un sens — ori-

cît de nepotrivit ar părea la început — avînd de partea sa tăria *faptelor*; pe cînd primul avea tăria *speculațiilor*.

Oricine simte, chiar neînțelegîndu-l bine pe Hegel, că există ceva deosebit în viziunea lui filosofică! În timp ce toți ceilalți filosofi spusese: gînditorii de pînă acum au greșit, eu am să arăt cum stau lucrurile — Hegel spune: dreptatea *mea* este cu dreptatea *lor* cu tot. Și nu numai gînditorii trecuți sunt scoși de Hegel din galeria „rătăcirilor” umane și reasezați în albia spiritului, ci lucrurile ele însele, fenomenele, manifestările, pînă și omul individual ori colectiv, toate sunt așezate sau reasezate în ordine. Hegel a putut spune vorba aceasta cutozătoare, pe care doar un presocratic, în splendida lui irresponsabilitate, ar fi rostit-o: „tot ce este real e rațional”. Și ar fi vorba cea mai frumoasă și mai plină de generozitate rostită vreodată în cultură, dacă n-ar fi apărut acum vorba ceastalată, undeva mai cuprinzătoare: *tot ce e profan a fost, sau a putut fi sacru* (care pentru Eliade nu e echivalent cu religiosul).

Căci Hegel face, într-adevăr, dreptate tuturor gîndurilor și lucrurilor, dar o face cu dreptatea sa; le trage înspre dreptatea sa. Este admirabil că lucrul îi reușește, mai ales în *Fenomenologia spiritului* și în *Prelegerile* sale despre științele omului (drept, religie, istorie, filosofie, artă); dar tot timpul îl ci-tești crispat la gîndul că el ar putea și să deformeze lucrurile. El are în definitiv o viziune *proprie* despre Spirit (ca mijlocîndu-se pe sine statornic, deci fiind în desfășurare, și ca urcînd în istorie, necesar spre libertate) și astfel poate proiecta Spiritul peste lume, cu certitudinea că acesta nu se va pierde în ea. Nimeni nu e integrat atât de mult și atât de bine ca el. Dar dacă Hegel a putut ieși din opoziția sa față de alți gînditori și dacă la fel, a scos lucrurile reale din opoziția lor față de rațional, el a rămas totuși la integrarea lor, în viziunea SA. (Este ca în științe, unde de la un moment dat, adevărurile noi integrează pe cele vechi fără a le degrada ca fiind neadevăruri). Să fie însă o asemenea integrare dreptatea făcută lucrurilor ca atare? Sau este cumva o nobilă nedreptate? Este un fel — perfect hegelian — de a le adevăra desmișîndu-le totuși?

Eliade face dreptate lucrurilor *asa cum sunt*. El nu integrează într-o religie nouă și mai cuprinzătoare credința tribului australian pe care îl studiază, după cum nu conferă, prin cine știe ce teorii de filosofia culturii ori sociologie, un sens mai adînc colierului de perle purtat în ignoranță de femei. El se mulțumește să restituie zeul tribal arhetipului său după cum

descifrează care este, obiectiv, simbolismul perlelor, și se bucură să găsească descifrarea dinainte atestată. Ar fi putut încerca o *teorie*, eventual o *sistemizare* a arhetipurilor și simbolismelor. Nu s-a angajat însă în ea. Pentru că era dator, înainte de toate, să facă dreptate lucrurilor. Au s-o încerce alții sau nu; le va reuși ori nu; poate are sens, poate nu. Dar nu acest lucru interesează, cînd *rechemi la viață și sens o întreagă lume de fapt, deliruri umane și zei*.

Așa făcînd, Eliade se îndură de toate credințele lumilor istorice trecute (și este o dovadă că se poate de clară, că ocupîndu-se de istoria și filosofia religiilor, el a refuzat ca și Blaga în a sa *Religie și spirit*, orice încercare de a i se impune să le privească din punctul de vedere al unei religii anume, al unei *biserici* anume), ba găsește cuvinte înțeleghătoare și pentru credințele ce ne par total aberante, ale Polinezienilor de astăzi, cu acele cargoculturi, în cadrul cărora ei își închipuiau că vasele albilor venind să-i colonizeze erau navele cu morții lor, înorși cu tot felul de bunuri ca să-i ferească pe ei! Le găsește, așadar, și lor întemeirile în spirit. El se îndură de toate practicile — de la samaniti asiatici pînă la paparude — ridicîndu-le la *sens și sacralitate*. Dacă zeii, cei mari ca și dîi *minorum gentium*, s-ar aduna să vadă ce s-a ales din credința în ei, ar trebui să mulțumească acestui pămîntean că le-a făcut dreptate chiar și după ce nimeni nu li s-a mai închinat! „Sacru” lui Eliade este *regula*. Sau, mai exact, a *fost* regula în ceea ce el numește „culturi tradiționale”, adică în toate culturile mari și mici din trecut, în toate culturile folclorice și în unele culturi asiatice de astăzi. Și într-un sens mai este regula, căci *nu e vorba de religie, cu sacral în accepția lui Eliade, nici măcar de religiozitate întotdeauna, ci de prezența și trăia spiritului uman ca atare*.

Nu s-a ajuns la consistența culturilor fără sacralitate în sensul acesta larg, fiindcă *aceasta* e însăși legea spiritului. Acolo unde e *profanitate*, ca în marea cultură europeană din vest, este în fapt o *uitare* a sacralului și apoi o neîncetată căutare și tentativă de regăsire a lui pe căi derivate.

Tot ce e profan a fost sau a putut fi sacru. Actele de viață sunt așa: mincinal cu și băutul (să ne reamintim de Sadoveanu care este scriitorul cu cea mai extraordinară pricepere a „sacralității” gesturilor „obișnuite” la poporul nostru în civilizația lui tradițională. Faptul a fost subliniat în analizele tuturor marilor săi exegeți), *Munca și sărbătoarea*, locuința omului ca și *comportările* lui sociale devin, la fel, din clipa în care omul a pus în ele *spiritul* său. Toate au avut sens și con-

sistă, pentru că primeau *investirea aceasta în spirit și sens superior*, care este însăși esența sacralului.

Ceva feeric coboară, astfel, peste lume, odată cu viziunea — deloc mistico-religioasă, ci dimpotrivă *profund umanistă* a lui Mircea Eliade. Rațiunea lui Hegel investea perfect lumea cu titluri depline, dar o făcea cu o anumită *solemnitate rațională* și cu un întreg ceremonial dialectic. Sacralitatea invocată de Eliade, în schimb, este smerită și cu atât mai activă. Podoabele femeii și gesturile omului au dintr-o dată un sens mai adînc, nașterea, cununia, moartea încep să fiină de „marea ordine”, agricultura fertilizează pămîntul ca sinul unei femei și mîneritul ajută Maicii Firi să dea naștere metalelor. *Nimic din ceea ce e omenesc nu e străin sau îndiferent spiritului omului*. La nivelul *imediat* și nu doar la cel de „absolutes Wissen”, Eliade împacă spiritul cu sine, restaurînd totodată *omul* în deplinătatea sa, care este conferită tocmai de exercițiul spiritului.

De obicei spiritul pur (exercitîndu-se în el însuși și pentru el însuși) este crud, chiar rău, și, ca tot ce este rău zgîrlit pe ceilalți și se sfîșie pe sine, cu vorba unui antic despre răutate. Cînd devine conștient de sine, spiritul începe să pună aspră ordine în lumea creată de el, și atunci împarte culturile în „majore” și „minore”, credințele în „valabile” și „aberrante”, actele omului în „solemn” și „triviale, omenii, comunitățile, epocile, în „istorice” și „nedemne de istorie”. Dar procedînd așa, spiritul se dezbină cu sine, repudîndu-se singur sau nesocotindu-și înfățișările sale umile. Așa făcuse, prea multă vreme, rațiunea și științele, care căutasă legile doar în planul încorporat și ignora tocmai legile din lumea coruptibilă Eliade a reîmpăcat spiritul cu sine, redîndu-i demnitatea pretutîndeni unde se manifestă și sub oricî de estompate întrupări.

Este, poate, una din viziunile care au restituit cel mai mult omului și istoriei din risipa lor. Totul are acum drept la viață, sau măcar dreptul la sens. Iar Eliade nu o spune cu o nepăsare a celui „*man soll alles gelten lassen*”, al lui Goethe. Pentru el nu e de ajuns să *lași lucrurile să fie*, ci trebuie să le redai și justificările lor ontologice, respectiv să *vezi că există în ele sacral*, amintirea sacralului sau chiar uitarea lui, prin care ele singure se investesc ontologic. Totul are drept la viață înseamnă la el: *totul are drept la ființă*. Și așa cum Eliade însuși poate păstra în devoțiunea sa culturală deopotrivă pe un Goethe (care sfîrșește la simplă demonie a forțelor lumii în viziunea sa) și pe un Hegel (care sfîrșește la contrariul demoniei oarbe, la rațiunea organizată), așa cum el însuși poate iubi atîtea figuri și destine din lumile orientale la-

laltă totuși cu acești doi mari reprezentanți ai spiritului european (un spirit despre care el a fost printre primii să spună că e provincial), la fel arată Eliade îndreptățirea ontologică a situațiilor, destinelor și manifestărilor ce nu capătă, în chip obișnuit, îndurare, în nici o altă viziune. Viața spiritului cîștigă, dintr-o dată, o extraordinară plinătate. Iar ființa renaște.

renaște.

Puțini oameni de cultură au avut atita bunătațe. Că autorul acestea este citit și judecat ca un autor între alții; că pot fi cititori care să spună, despre cite o carte a lui Eliade, im-
place sau nu-mi place, e interesantă sau nu e interesantă; că
deciț că în cenusiul culturii și al tipăriturilor e greu să se mai
deosebească. Ceea ce este fără echivalent în cazul lui Eliade,
nu sunt cărțile lui ca atare, ce pot apărea — cind sunt luate
izolat — nerotunjite sau prea rudite, sau prea didactice, (iar
dacă străbați mai multe pot apărea redumtante în idei) de
vreme ce peste tot vei găsi, într-un sens, aceleași idei. Ceea ce
este extraordinar, în cazul de față, este funcția omului de cul-
tură Mircea Eliade.

Cultura occidentală a veacului nostru este bolnavă — o spunem toți și o vedem bine. Un autor care vine să-i arate formele de *sănătate*; un autor care, vorbind de eternitate, exprimă tot ce este mai oportun pentru veac-înțelegerea aceea adâncă între popoare-nu poate fi tratat ca un autor obișnuit, și nici nu este unul.

Dar ce este ?

Să fie un istoric al religiilor cu **conștiință** istorică unică ? Să fie un polihistor care vivifică toate domeniile în care pătrunde ? Este mai mult. Nu vom spune că este ca și un samian în cultură, deși aduce un mesaj de sănătate și mîntuire ; nu vom spune că are ceva dintr-un profet, deși pe linie de simplă proorocie, puțini cărări ai vechului XX au anticipat ca el, cu patru decenii în urmă, adevăruri istorice evidente astăzi (declinul și provincializarea Europei, însemnataea spirituală a lumilor extra-europene ; funcția universală a simbolului și mitului), iar dincolo de proorocie, pe linie de profeție adevărată puțini oameni de cultură au deschis, ca Eliade zările către o nouă spiritualitate, probabil cea a vechului XXI. Nu vom spune nici că el este o conștiință filosofică, printr-al cărei act de luciditate lucrurile culturii ar putea intra în ordine. Este mai puțin într-un sens și nespun mai mult într-altul, decît o asemenea „conștiință filosofică.“

Fie îngăduit să spunem, invocând un mit, care lui însuși i-a părut întotdeauna adinc, semnificativ, că are ceva dintr-un *Parșail* în cultura de astăzi. La curtea regelui bolnav, totul este în suferință, chiar și natura. Cineva, un neisprăvit, *Parșail*, vine și spune *cuvântul potrivit*. Atunci totul se însănătoșește, se reface se regenerează.

toșeste, se relate se regenerarea:

în cultura europeană, brăzdată și rănită adinc de atitea crude străfulgerări geniale, cineva vine să spună cuvântul potrivit, sau mai degrabă să arate care este așezarea potrivită în fața simfămintelor istorice ale omului. Căci Eliade nu spune un singur cuvânt ca Parsifal, cuvântul cheie; el încearcă să le spună pe toate. Este în el o splendidă ingenuitate, ca în poemul acela al lui Walt Whitman, în care copilul iese afară în natură și devine tot ce vede : arbore, floare sau câmp.

Eliade ia lucrul cu lucrul, eres cu eres, credință cu credință, trib cu trib, aventură în spirit cu aventură — și încearcă să devină dinăuntru odată cu fiecare din acestea. Intr-o lume speriată de explozia demografică, de explozia informațională, de polivaletența spiritului activ în istorie, Eliade inventariază și semantifică, liniștește, totul, din buna sa așezare, spunind parcă, în numele cine știe cărei demurguri stăpâne pe sine, „creștetii mai departe.“ Nu principiul simplificatoare aduce el, nici o religie nouă, cu zei uranieni. Asemenea principii și asemenea divinități au devenit pentru el aidoma unor „dii otiosi,“ care s-au tras îndărăt, în odihna și lumea lor.

Lumea omului, ca și a firii, *trebuie să se regenereze dinăuntru iar să nu fie pusă în ordine din afară*. În speță, oamenii trebuie să-și *reamintească* platonician de *Timbul acela* (ilto tempore) în care s-au creat și investit lucrurile lor spre a se regăsi, în adăncuri, *pe sine*, smulgingu-se de sub imperiul lucrurilor. Atunci, regenerați, *pu* putea crea din nou, fără primejduirea de sine ca astăzi, ci sub bunăteatea unei lumi în *șinul* căreia singura crimă și stupiditate este uitarea.

Opera lui Eliade vrea să scoată cultura veacului nostru din uitare. El aduce *reminiscența*. E adevărat, spiritul nu se poate reface *intocmai*, după versiunile sale trecute, și Eliade nu predică de fel întoarcerea în trecut. Dar, la fel cum ne convingem tot mai mult pe plan teoretic, că științele noastre — atît ale omului, cit și ale naturii — nu sunt doar de cunoaștere, ci în ultimă instanță trebuie să fie de recunoaștere, la fel, pe planul vieții înțelegem că lipsește destinelor, ca și istoriei noastre, ceva care pentru Goethe reprezenta „fenomenul original” al spiritului: pietatea, respectul.

SĂPTĂMÎNA CULTURALĂ A CAPITALII, 1975, decembrie 5.
12 și 19, nr. 261, 262, 263 p. 3.

Cei șapte pași ai lui Buddha

În *Le sacré et le profane*, Eliade notează despre canibalii din Uitoto că spun: „Muncim doar pentru a putea dansa.” El însuși, după ce a muncit o viață, dansează în cultura timpului nostru. Nu mai știm exact în care lume să-ți situăm, dar lumea noastră românească n-a rămas o cu-adevărat niciodată. De sectele indiene s-a desprins în timp, în triburile vest-europene nu s-a lăsat prins, în schimb a înfirzitat îndelung și rodnic într-un trib al campus-urilor universitare americane, iar acum ar putea din plin face parte din tribul, în curs de constituire, al Independenței Terrei, adică al celui grup de *homines planetarii* care singuri pot da socoteală de problemele globului, începând de la mizeria lui economică, până la gloria lui spirituală.

Într-un ceas de severă specializare, el are cutezanța și surprinzătoarea competență să scrie despre toate marile religii ale istoriei (fără să i se fi adus, de către vreun specialist într-una singură, întîmpinări grave, după cite știm), ba chiar pare să regrete că n-au apărut și alte mari religii așa cum. Don Juan-ul lui Molière regreta că nu există alt glob, cu alte femei frumoase, pentru a le cuceri și pe acelea. Totodată el oferă inventarul, ca Frazer cu care nu încetează să fie comparat-al aproape tuturor credințelor tribale, ridicîndu-le prin arhetipurile regăsite în ele la nivelul religiilor. Trece cu dezin-voltură prin marile probleme ale culturii filosofice, literare, istorice europene, ba acuză Europa că a ignorat atîta vreme alte culturi. Valorifică nu numai culturile moderne și clasice, ci în chip eminent pe cele arhaice și tradiționale, vorbind de precultri, de subculturi, eventual și de postculturi, el fiind printre puținii savanți care au stat serios de vorbă cu profeții sau pseudoprofeții hippies-ilor din anii 60, așa cum este printre puținii oameni de cultură care să nu regrete, să nu condamne, să nu se sperie de aventură în profanitate și de revoluția tehnico-științifică, anticipînd dimpotrivă, senin, apariția unui fel de nouă religie sau lăsînd un ecou să vorbească, într-o splendidă năvălă intitulată *Tinerete fără tinerețe*, despre o bună și necesară mutație genetică a omului, în urma cîne știe cărei tentative de sinucidere atomică a Terrei. A orchestrat și stăpînit stridențele veacului, făcînd din toate o armonie. Cum i-a reușit?

Totul începe la 11 ani. Profesorul de științe naturale pune sub ochii copilului și al colegilor lui un microscop, cerîndu-le

să deseneze ceea ce văd. Satisfacția copilului că reușește să vadă și să redea se împlinește cu emoția de-a înregistra altă natură, cu alte forme și organe. Omul matur din el va nota în *Amintiri* aceea ce nu putea fi la copil decît un gînd nedeslușit: „Existau deci anumite legi pe care le puteai descifra — și atunci toate lucrurile căpătau înțeles și noimă.” Dar omul matur, cu legile sale, n-avea să stingă niciodată copilul din Eliade cu mirarea lui: ceea ce îl va fascina toată viața va fi cealaltă lume, a doua lume, așadar lumea cea adevărată, în concretul ei. Cine e însetat de concret trebuie să fie infidel lumii imediate.

Întotdeauna un alt văz duce la alt contact cu realitatea, trezind acea facultate a „atenției” din care nu numai Goethe dar și Orientul, cu concentrarea, fac începutul oricărei experiențe spirituale. Acum vezi lucrurile mai de aproape și tocmai de aceea mai miraculoase; vezi excepționalul în imediat și mai ales vezi în excepție regula, realul, adevărul. Pentru Eliade, totul avea să se traducă în „setea de concret,” așadar setea de ființă după propriul lui termenii dar dacă dînr-o asemenea sete el avea să facă, pînă la urmă o cheie pentru investigația și soluțiile lui ca specialist (de pildă tentația spre concret este caracteristica spirituală a straturilor preariene, în Indii, ele impun practicile yoga și divinitățile locale), ea nu este mai puțin cheia destinului și a biografiei lui pur și simplu. Este cheia aventurii lui.

„Nu voi ajunge niciodată un savant,” exclamă el într-o lucrare de tinerețe, gîndindu-se la un mare și singur orientalist ca Tucci (*Santier*, 1935), deși începuse de pe atunci a fi el însuși unul. Și adaugă: „Pentru că sunt un iremediabil aventurier.” Dar tocmai spiritul de aventură dusă pînă la capăt l-a făcut să fie un savant, purtîndu-l peste sau mai degrabă prin atîtea lumi pe care nu le părăsea pînă ce nu le stăpînea, la propriu și la figurat în bibliografia lor ultimă — și l-a făcut să dea o nouă accepțiune ideii de savant umanist: aceea de a încerca să fie un secretar al Spiritului, așa cum s-a spus cîndva despre Aristotel că a fost un secretar al Naturii. În setea sa de concret, un om de cultură a descoperit concretul, urcînd pe trepte, în versiunea lui ultimă, care este spiritul, și s-a străduit de-a lungul unei vieți, din clipa cînd a înfîințat Spiritul, să fie secretarul lui.

Se poate atunci descrie o asemenea aventură, urmărindu-se treptele concretului în biografia lui Eliade. Aceasta și este de fapt adevărata lui biografie (oricît și-ar istorisi-o el pe cealaltă, biografia întîmplărilor reale, semnificativă doar

Este a *treia treaptă* a concretului, natura transfigurată din viziunea alchimiei. De rîndul acesta își face ivirea natura umană, care nu va mai lipsi de acum înainte din aventura lui Eliade în concret. Poate că acesta și este meritul adînc al alchimiei, care o face astăzi să redevină actuală în cultura noastră: cununia dintre natură și om. În acest sens, alchimia nu este o prefigurare a chimiei în schimb cea din urmă, cu toată extraordinara ei reușită, poate apărea cultural o alchimie sărăcită. Eliade însuși avea să aducă, împreună cu Jung, o admirabilă reabilitare acestei discipline alit de compromise. Firește, în anii săi tineri el nu putea să se adincească în ea, căci îl trebuia întinsa cunoaștere a alchimilor tradiționale (babiloniană, indiană, chineză, nu numai europeană) spre a arăta semnificația spirituală a disciplinei. Dar interesul timpuriu pentru alchimie îl ducea la ceva neașteptat pe tînărul însetat de cunoaștere omului și la aplicarea setei de concret asupra naturii umane.

Din plin semnificativ era felul cum trecuse de la treapta chimiei la cea a alchimiei, anume prin căutarea *absolutului* în chimie, ca în povestea cu soldatul de plumb, și — prin romanul lui Balzac, *A la recherche de l'absolu*, pe care i-l recomandă un coleg de clasă. Balzac este în fapt cel care face, pentru tînărul Eliade, conversiunea de la natură la natură umană, societate și istorie. El îi dă acum revelația unei supranaturii, care e totuși solidară cu omul. La această a *treia treaptă* a concretului, natura își păstrează încă toate drepturile, omul la rîndul său își afirmă drepturile, dar alit una cît și celălalt sunt transfigurați. Cu felul său de-a trece exhaustiv prin orice experiență, Eliade nu se va mulțumi să citească *A la recherche de l'absolu*; va străbate — cîți tineri o fac în anii liceului? — întreg Balzac, cu cele 93 de titluri ale lui. Deschiderea largă pe care i-o dă Balzac, dar și setea de concret care nu încetează a-l stăpîni stau o clipă în cumpănă; va rămîne el la vastitatea naturii transfigurate? va opta pentru vastitatea omului? O splendidă dezbateră se iscă în tînărul acesta exemplar; el vrea să știe tot pentru că este însetat de ființă, care la rîndul ei trebuie să fie peste tot, ca în vorba indiană: „cine spune că nu este *Brahma* se înșală”. Eliade n-a vrut să se înșele și a căutat peste tot.

De aici a *patra treaptă* a concretului, unde natura și omeneșcu se topec laolaltă (așa cum alchimia n-o spune destul de limpede) pentru că îl sudează divinul. Este vorba de experiența teozofiei, una pe care Eliade o recunoaște ca fiind de toată însemnătatea în tineretea sa, deopotrivă pentru că i-a

dat un orizont pentru căutarea proprie și pentru că i-a dat cea dintîi deschidere pentru Orient, care avea să fie hotărîtoare pentru el. Nu se sfîșie așadar să declare că a cunoscut India prin... *Les grands initiés*. Cartea aceasta de altfel a trezit atitea conștiințe tinere la viață și pasiune pentru cultură, încît ar trebui scoasă de sub judecata aspră sub care stă. Schuré este un Jules Verne al spiritului.

În genere teozofia, ca practică „degradată”, sau sub o versiune mai aleasă și mai adîncită cultural antroposofia, s-au adevărit, ca puține alte doctrine europene, trepte neașteptat de rodnice în formația tinerilor europeni și mai ales în desprinderea lor de intelectualismul gol, chiar dacă omul de cultură din Eliade și alții le văd mai tirziu așezarea lor limitată.

În primul rînd, teozofia poartă asupra unui sens de *totalitate*, pe care un cuget tînăr nu-l poate lesne găsi în altă parte, în speță în filosofii europene, mai greu accesibile și mai nesigure de ele însele decît teozofia: cu aceasta apar tot felul de „correspondențe”, care dau totuși modelul unei consistențe posibile a universului natural și uman. Apoi, teozofia aduce o formă de „spirit”, chiar dacă o face într-o versiune inacceptabilă. Omul însetat de concret și rătăcind prin natură înălneste concretul ca spirit. Nu vei accepta, pînă la urmă, nici divinității teozofiei, nici spiritul ei; dar amîndouă apar în pustul pozitivist european, iar dacă primești prin teozofie și mesajul Orientului, nu o mai poți repudia ca o viziune iremediabilă, degradată. Concretul invocat de ea firește, este pînă la urmă vulgar, aproape material, înfățișat fiind sub forma unui spirit perceptibil direct ca o lume de aceeași natură, doar mai eterată, decît lumea realului imediat. Orientul, în schimb, oferă o altă experiență a concretului spiritual care, oricît ar fi revendicată de teozofie, pare să scoată spiritul din condiția de substanță eterată și material activă în cosmos.

Aici se putea cufunda, în setea lui de concret, Eliade, cu dublul său vîz, al apropiatului de-o parte și al miraculosului din el, pe de alta. Experiența faptului pozitiv și a cunoașterii materiei se dublează cu suprafirescul, care e altceva decît natura și totuși n-o dezmințe. Este ca *Brahma*, pe care totul îl dezmințe (neti... neti) și care totuși nu dezmințe nici un lucru. În chip obscur, cultura europeană a înregistrat întotdeauna, de la descoperirea spiritualității indiene, că lecția Orientului este una de potențare a realului iar nu de anulare a lui. Dar teozofia nu dădea acces direct la Orient, ci doar răspunsuri orientale la problemele ei. Și apoi, ce concret oferea? Experiența concretului trebuia făcută în India. Eliade, care trecuse de la

experiența naturii ajungând la omul integrat în natură, mai avea o etapă de străbătut, anume istoria universală a omului.

Așa se iveau *a cincea treaptă* a concretului: natura umană, manifestată prin istoria universală. Sub tensiunea pe care i-o creează înșetarea de-a obține realul și conștiința că realul nu e punctual, ci universal răspândit, Eliade alunecă, într-o etapă a vieții sale, în enciclopedia. Dar ce deosebire este și de astă dată, față de enciclopedia profesorului, sensul său de aventură care-l face o clipă să se vrea un polihistor! Întâlnirea cu *Un uomo finito* al lui Papini, cel care vroia și el cu pasiune să știe totul, îl face să învețe limba italiană, ceea ce va fi hotărâtor pentru destinul său cărturăresc, căci singură cultura italiană, printre marile culturi europene, iese din proasta suficiență a culturilor mari și se deschide către universal, cum se va vedea în cazul lui Eliade chiar. Va păstra pentru Papini, chiar după ce-l va cunoaște și-i va vedea limitele, o mișcătoare devoțiune; dar simpla comparație între destinul universal al lui Eliade și universalismul crispat, până la urmă retoric, al lui Papini (care a plătit, poate, faptul de-a nu avea o specialitate, cel mai grav păcat față de sine al omului de cultură) poate arăta ce înseamnă o treaptă în inițierea omului de cultură.

De altfel nu doar Papini îl trecea prin această treaptă pe Eliade, ci Balzac însuși cu *Comedia lui Umană*, în prelungirea cărtăriei tinărilor (Ileana încă) se pasiona de Voltaire — până și de un Voltaire sec și ironic, care totuși putea fi iertat pentru că, în lipsă de creativitate, se aventura într-un vast enciclopedia — așa cum se pasiona de două excepționale figuri ale culturii românești: Hașdeu, istoric, filologul și lingvistul care a voit (și a fost însărcinat să dea singur un *Magnum Etymologicum* al limbii române dar care s-a îngropat glorioasă la litera B, precum și istoricul medievist, bizantinolog, universalist și până la urmă istoric unic al românilor și românescului, N. Iorga, care nu poate fi citit decât în întregime, așa cum Eliade însuși îl citea și l-ar fi citit până la capăt, dacă n-ar fi depășit, prin însăși istoria universală a omului, versiunea concretului în om.

Căci de pe acum, mai mult decât istoria propriu-zisă și în orice caz decât sistemele, îl interesează pierderea și regăsirea de sine a omului în religiozitate, așadar confundarea umanității istorice în oceanul credințelor. Frazer și Ridgeway îl atrag mai mult decât orice filosofie, cum descoperă pe Ernesto Buonaiuti, pe Macchioro, pe Tucci, iar când își va încheia prima etapă a studiilor universitare în România o va face cu o teză despre

Renașterea italiană, în care nu vede, ca toată lumea, o revenire la umanitățile clasice cât o trimitere la Orient. Italia este și astăzi, la propriu, țara din care se ia avionul spre India. Iar Eliade scrie în *Amintiri*, „Simțeam că abia în India voi înțelege de ce m-au pasionat pe rând plantele, insectele, substanțele, literaturile, filosofiele, religiile”.

Era penultima, a șasea treaptă spre concret: experiența spirituală a religiozității indiene. Pentru cel care se apleacă asupra vieții și opereii lui Eliade, poate apărea surprinzător faptul că șederea sa de trei ani în India nu l-a fixat spiritualmente și în orice caz nu l-a îngrădit într-o specialitate, ca mare indianist, cum putea rămâne toată viața. Dar mai era omul „immediabilei aventuri” din el. În felul ei, călătoria în India a lui Eliade este călătoria în Italia a lui Goethe. Așa cum acesta „s-ar fi stins” dacă nu ajungea în Italia, dar după ani de ședere acolo este echilibrat, se lipsește de conținutul experienței italiene sau îl depășește și se ocupă citiva vreme nu cu artele, ci cu științele care și la Goethe luau caracter de „aventură”, la fel Eliade s-ar fi stins dacă nu ajungea în India. Și totuși, nu numai că putea pleca destul de împăcat de acolo dar, păstrând toată înțelegerea și poate înclinarea inimii pentru această lume a Orientului, se desprinde de ea, nu întirzie decât citiva timp la mesajul ei și trece dincolo de ea, spre alte culturi și experiențe spirituale din istorie. Dar era poate ceea ce spunea el, cum că abia în India avea să înțeleagă toate celelalte experiențe ale concretului pe care le făcuse. Iar prin India va ajunge la ultima experiență, depășind într-un fel limitele spiritualității indiene.

Nici natura, nici omul, nici divinul nu satisfac de-a dreptul căutarea tineretii lui Mircea Eliade. Natura poate fi amălată (chiar la nivelul agriculturii, nu numai al industriei) de activitatea omului, sau trecută în relații și legi abstracte, prin activitatea lui de cunoaștere. Omul, ca interferență a naturii cu altceva, este prea nesigur spre a fi un termen de odihnă. Divinul, oricum l-al conope și resimți, păstrează prea mult pentru el, așa încât experiența lui concretă nu este și una a concretului, cum o spune poate gândirea indiană, distanțind sinele uman de Sine, cu majusculă.

Eliade a înțeles că natură, om sau divin manifestă, fiecare pe registrul lor, ființă; că ființa este substanța concretului urmărind în atâtea ipostaze; dar că experiența în concret a ființei nu se petrece în modalitatea unei singure ipostaze, ci în întreprinderea lor — am spune în trecerea lor din ipostază în element al lumii — care este sacral. Dincolo chiar de religios,

sacru, căruia i se opune profanul, dar pe care el, sacru, îl validează, este termenul ultim al setei de concret și ființă.

Ajuns la *treapta a șaptea* a concretului, ultima, aventura lui Eliade se transformă dintr-una de căutare într-una de identificare peste tot a sacralului. Celor care cunosc perioada românească a învățatului, până la 33 de ani, partea a doua a creștii lui — cu bogăția de opere apărute în Occident și cu răsunetul învățămîntului de la Chicago — nu le pare, într-un sens, la fel de cuceritoare ca prima parte, cînd fervoarea căutării și fascinația prezenței lui răscoleau toate cugetele unei mici comunități culturale. Dar o dată cu sacru ancorarea s-a produs, iar vocea lui Eliade în comunitatea cea mare a culturii era cea de după întîlnire.

Treptele concretului, care s-au desfășurat atît de firesc de-a lungul tinereții lui Eliade, se încheiau așadar cu sacru. Aceste trepte care erau întii ale naturii (cu științele obișnuite), apoi ale omului (cu sensurile oculte, literatura și istoria universală), în fine ale divinului (cu religii, credințe dar și cu fondul folcloric al culturilor populare) fuseseră străbătute naiv la început, tot mai sigur apoi și întotdeauna cu un sens de aventură ce părea a nu se curma nicăieri, ca la Aldous Huxley, Malraux sau Ernst Jünger. Dar ancorarea se producea acolo tocmă unde conștiința obișnuită, care nu caută concretul și ființa pentru că este sigură că le deține de la început, e sortită să se surpe. În capitolul I despre certitudinea sensibilă din *Fenomenologia Spiritului* a lui Hegel, conștiința își dă seama că realul se dizolvă în fața ei, trecînd în abstract odată cu ea însăși; căci omul nu „crede” în realitatea roadelor pe care le mănîncă, spune Hegel, iar cînd mănîncă cereale se hrănește pur și simplu cu Ceres și darurile ei, experiența aceasta fiind prima catastrofă a certitudinii sensibile. Dar cu Eliade ea devine ultima experiență a setei de concret, căci regăsirea lui Ceres în piinea ce hrănește pe om conferă sens ontologic faptului de-a mîncea și face ca simbolul în real, unul retrăit, arhetipul realizat să dea lucrurile consacrarea ființei. Sacru consacra lumea.

Toată opera ulterioară a lui Eliade este despre sacru, despre arătarea sacralului, hierofanie, așa cum opera lui Hegel este despre spirit, despre arătarea spiritului, noofanie, s-ar putea spune de la *nous*. Poate că între cele două viziuni cultura noastră are de ales, dacă nu cumva, sub daimonia hegeliană, cineva ar încerca să înțeleagă filosofie pe Eliade ca făcînd dovada, nu în desfășurare istorică, ci în esență, spre deosebire de Hegel, că generalul nu poate fi fără individual, că setea de concret

înseamnă de ființă care este cu individual cu tot, în timp ce fără individual legile abstracte de cunoaștere se retrag în cerul lor și se prefac în *dii otiosi*, cum riscă astăzi să se întîmple cu splendida noastră cultură științifică dimpreună cu tehnica ei explozivă cu tot, care n-ar fi decît exasperarea zeilor leneși că au fost sau sunt pe punctul de-a fi înlocuiți cu zei mai tineri.

Dar să lăsăm fiecare viziune cu adevărul ei. Despre viziunea lui Eliade s-a spus, ca despre sculptura lui Brâncuși, că este „o filosofie de dinaintea filosofiilor”. Iar virtutea ultimă a filosofiei și curajul ei speculativ de-a afirma. Unul multiplu sunt în opera lui Eliade, de vreme ce acest istoric al religiilor a putut invoca universul concret, spunînd că toate miturile participă la unul singur, mitul cosmogonic (căci toate vorbesc despre ieșirea spre ființă, ele fiind astfel o „ontofanie”), sau spunînd acest lucru extraordinar, în lumina a două milenii de creștinism, că orice hierofanie este o *prefigurare a întruchipării*. Concretul nu e trupul, dar e întruparea. Viziunea lui Eliade este o filosofie de dinaintea filosofiilor, spune Georges Dumézil, ca reprezentînd un efort de-a ridica la sens teoretic cele mai umile religii și credințe ale lumii. În fiecare, s-ar putea adăuga, apare dovada că lucrurile poartă două nume. Eliade l-a găsit peste tot pe al doilea.

De aceea el dansează în cultura timpului. Oricare dintre noi are ceva din soarta și sorții de glorie ai lui Budha, care abia născut a făcut șapte pași și a urcat, la capătul lor, pe culmea lumii. Să fie oare treptele de mai sus cel șapte pași ai lui Eliade, în umilitatea biografiei lui, cu natura simplă, natura dezarticulată, natura transfigurată, natura potențată de divin, natura istorică a omului, natura anistorică a lumii rupte de Marele Tot, sau cu natura, omul și divinul ca hierofanie? Să fie alți șapte pași într-o supra-biografie? Ai sentimentul, în orice caz, cînd îl cunoști întreg, că a înțeles; a găsit numele lucrurilor și poate trece cu pas de dans printre ele, cu acel pas care te mută, spune el singur, într-alt spațiu decît cel profan, unul sacru. Umanitatea viitoare va dansa poate și ea, pe stațiunile ei planetare, și va căuta astfel să intre în alt spațiu, unul din vidul cosmic. Mircea Eliade a găsit spațiul sacru aci, pe un pămînt care va trece, dar unde s-au rostit cuvinte care nu vor trece.

VIATA ROMÂNEASCĂ, an LXXXVIII (1983), mai, nr. 5, p. 52-59

MIRCEA ELIADE

CAPITOLUL I

**Problematica
filosofiei
indiene**

a) Linii de orientare

E dificil de rezumat rezultatul a trei mii de ani de travaliu filosofic, realizate în cimpuri diverse de gândire, adesea complet străine mentalității occidentale, arareori sistematizate, niciodată întovărașite de precizări istorice. Dar e peste puțință de atacat și înțeles o problemă de filosofie indiană fără a cunoaște în prealabil obiectele, metodele și valorile ei. Se desprind din cercetarea apropiată a cărților esențiale filosofiei indiene, câteva centre nevralgice, câteva obsesii, câteva instincte speculative care dovedesc dacă nu o riguroasă unitate de sisteme, cel puțin o identitate structurală a spiritelor care le-au produs. O analiză a acestor rădăcini ale spiritului indian — așa cum se găsesc elaborate în filosofie — năzuiește să împlinească aceste pagini. E inutil de adăugat că ancheta nu va fi completă, nici definitivă. Studiile de acest fel nu-și au niciodată un scop în sine. Simple linii de orientare, folosul lor variază cu pregătirea și înclinaările personale, iar valoarea lor de introducere, se reduce simțitor îndată ce lectorul se deprinde să lucreze și să se orienteze singur în cimpul filosofiei indiene.

O ultimă observație asupra caracterului acestor prelimina-rii. Erudiția a fost cu grijă evitată, pentru că erudiția — cu evidentele ei rădăcini în spiritul filologic — împiedică adesea înțelegerea clară și directă a faptelor. Dar s-a evitat de asemenea, concesiile care se fac din atitudinea vulgarizatoare, de nivelare, de imprimarea dificultăților. Filosofia indiană avînd accentuate trăsături metafizice și subtile criterii a conceptelor de cauză, timp, suflet etc., — nu vedem cum ar putea interesa pe cineva care nu are organice puncte de contact cu asemenea speculații. De asemenea, e bine de știut că adevărata și originala filosofie indiană nu are nimic comun cu hibridele contra-faceri ocultist-teosofice care abundă de la 1870 în Europa și America. Ele sînt produsele unor creiere intoxicate de moralism anglosaxon și de o feminină înclinare către fals mister.

b) Originile și natura filosofiei indiene

S-a spus că totul, în India, își are obârșia în vedă. Dar filosofia se naște odată cu cele dintîi nemulțumiri împotriva Vedelor. Nu dintr-un spirit anti-religios, nu din necesitatea unei atitudini științifice în cercetarea Cosmosului și a vieții sufletești — ci din nesatisfacția experienței intime și mistice prin Vedă. Filosofia s-a născut și a rămas întotdeauna aceeași; o terapeutică spirituală, o consolatăie. Vom vedea îndată că nu e vorba de o consolatăie de gen horatian, stoicism sau epicureism, ci de o tehnică excelent alimentată și maturizată prin crizele spiritului indian, de o „cale“ (*marga*) viguroasă, solidă, fundată pe analiza durerii existenței și susținută de o perfecție dialectică a valorilor, ținînd răsurnarea logică a valorilor cotidiene și înlocuirea lor prin valoarea transcendentală a liberării. Vom reveni îndată asupra acestui însemnat punct. Ceea ce voiu să spunem acum e că reacțiunea împotriva rigidității sacrificale a Vedelor nu implică o atitudine antireligioasă, ci dimpotrivă, o înprospătire a experiențelor intime spirituale, o nouă avalanșă de elan mistic sub formă violent panteistă, de contact suprasensorial cu ritmul cosmic, de prezență nevăzută a acestui ritm în adîncurile sufletului. Această primă criză a spiritului indian e și cea dintîi scadență a sistemului ritualist vedic, a cărui sevă pierce sub detalii și verbozități, a cărui prețuire se anemie prin tot mai stricta socraltitate, a cărui universalitate se restrîngea tot mai mult sub acțiunea regimului castelor. Prima criză dă naștere *Upanișadelor*, fragmente de meditație și extaz panteist, trădînd efortul de a identifica sentimentul imediat de prezență sufletului cu celălalt sentiment al emoției panteiste. *Upanișadele* — asupra cărora nu e locul să ne oprim aici — cristalizează trecerea de la spiritul sacrificiului cu elementele lui de magie obiectivă, la atitudinea meditativă, implicînd sacrificiul *mental*, adică rugăciunea către infailibil Brahman, arderea internă a procesului respirator fiind asimilată cu arderea jertfei pe altar. E o dovadă că religiozitatea mitologică și sacrificiile efective și himnurile vedice nu mai satisfac anumite spirite, în-

setate de contact direct cu Flîntă Supremă (*Brahman*) și dornice de a pătrunde taina acestei Flînte, care se află în același timp în Cosmos și în suflet (ătman). Upanișadele prezintă caracterul breviarilor meditației în singurătate, jumătate literari, jumătate dialectică primară, evazive, complet lipsite de sistematică și de unitate. Entuziasmul și extazul anumitor himnuri Vedice² se regăsesc aici amplificate de noi experiențe, susținute de un început de dialectică. De fapt în *Upanișade* se descoperă cele dintîi date ale filosofiei și cele dintîi ecuații specifice spiritului indian, care vor reveni apoi de-a lungul veacurilor ca un leit motiv. Fundamentele filosofiei upanișadice s-ar putea numi cea dintîi schiță a unei dialectice a Absolutului (Vezi *Brihadâranyaka* — Up., III, VIII, 8, 11), cuprinzînd speculații asupra sufletului individului și sufletului Lumii, asupra vieții și nemuririi. Identitatea dintre omeneșul *ătman* și Brahman e exprimată în *Chandogya* Up. VI, 8—16: „Lumea întreagă consistă în: acesta e Realul, acesta e Sufletul, acesta ești tu (tat tvam asi)“. Iar în *Brihadâranyaka* I, IV, 6, „Oricine cunoaște aceasta: „Eu sînt Brahman“ (*aham brahma asmi*) ajunge Total. Chiar zoi sînt neputincioși să-l oprească. Pentru că el ajunge Sufletul lor“³.

Tot în *Upanișade* își găsește obârșia și altă înclinare specifică gîndirii indiene: împărțirea Lumii în elemente, cuprinzînd obiectele simțurilor, organele sensoriale, intelectuale etc. În *Prasna* Up. IV, 4, se enumeră cele șaisprezece constitutive ale „persoanei“ (răsuflarea, spațiul, aer, lumină, apă, pămînt, simțurile, mintea, etc.). Aceste împărțiri în care se găsesc începuturile speculației *Sāmkhya* (*Ītoga-Sarira* și cele 16 constitutive din *Svetasvatara Upanishad*), au fost prilej de controverse asupra principiului inteligenței și a naturii (*prakriti*) — și s-au

² Îndeosebi celebrul *Rig Veda* X, 121, prea popular ca să-l cităm aici. Himnul către Vishvakarmă. Atotcreatorul se găsește tradus în *Muir. Sanskrit Texts*, vol. IV, 5—11. Himnul R.V. X, 1929 începe cu aceleași versuri eminesciențe: „La început pe cînd Flîntă nu era, nici nefîntă, etc.“. Conținut identic se găsește în *Satapatha Brahmana* X, 5, 2, 1. În himnul R.V. X, 90 se pomenește pentru întîia oară despre *Purnișā*. Izvorit din *Viraj* (matricea versurilor). V. și *Sat.-Br.* XIII, 6, 1, 2 și *Atharva-Veda*, X, 2. Asupra lui Brahman (în gen neutru) vezi *Sat.-Br.*, XI; 2, 2, 1 care spune: la început Brahman era Universal. El creează zeii, el îi așază în aceste lumi“. Vezi și *Taittiriya Brahmana*, II, 8, 8, 9 asupra primordialei primat al lui Brahman asupra panteonului vedic.

³ Formula *etad vai tad* se află în *Brth.*, V, 4, și *Katha*, IV, 3—6. Asupra nemuririi care se obține de acel care știe că „moartea e propriul său suflet“, V. *Brth.*, I, 2—7. Problemele și rezultatele metafizice vor fi cercetate în studiul nostru *Ce-4 viu și ce e mort în Upanișade*.

¹ După celebra monografie a lui Deussen, cea mai bună carte asupra *Upanișadelor* e *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy* de R. D. Ronade, (Poona, 1926).

subtilizat secol după secol ajungând la elaboratele liste de „elemente“ (dharma) ale buddhismului medieval⁴. În această numărătoare a elementelor realității începută de Upanișade, maturizată prin Buddhism și Sāmkhya — se recunoaște cea dinții activitate a spiritului științific, tehnic, în India.

În zorii gândirii indiene se surprind, uimitor de puternic accentuate, tendințele de căutarea Absolutului, de aflarea lui nu prin repetarea himnurilor vedice sau performarea complicațiilor sacrificii, — ci printr-o intimă purificare și printr-o ascensiune estetică⁵, sfârșită în identificarea Eului cu Spiritul Universului, cu acel *esse* fără nume, fără predicat, *Brahman*, care nu e Dumnezeu religios, ci mai degrabă un principiu dur, transcendent, metafizic. Deși afirmarea pare paradoxală, misticismul upanișadic e un misticism fără Dumnezeu. Dumnezeu ajunge în India numai târziu un element de contact prin *bhakti* (devoție). În epoca upanișadică el e mai degrabă absolutul metafizic, purificat de formalismul mitologic, liberat de categorii — și găsirea lui e mai mult un travaliu metafizic decât o experiență religioasă⁶. E căutarea prin meditație și dialectică, deși această dialectică e diversă de cea europeană într-un anumit sens, dezinteresată de subiect, oarecum diletantă și abstractă. Pentru a putea înțelege just spiritul filosofiei indiene, trebuie să se evite două mari confuzii, mult repetate în Europa: 1) că filosofia indiană e asemenea filosofiei europene, adică sistematică, cu tendințe de personalizare în sisteme; 2) că filosofia indiană e mistică. Pentru că ne aflăm în fața acestui cuvânt „misticism“ — o bine de știut că el ~~nu~~ există în limba sanscrită⁶, iar accepțiile lui helene și creștine sînt straine gândirii indiene. Să ne înțelegem: există în India un puternic curent teist, cu rădăcinile în *Vede*, cu elaborări în anumite upanișade târzii, cu amplificări în epica didactică (*Hariṣamsa*), cu prodigioase fructificări în operele și școlile teismului medieval (straivism, vishnuism, Kabir, Julasidas, Vallabha, Caitanya, etc.⁷). Dar acest curent nu e identic cu filosofia, ci e alături de ea. E calea devoției (*bhakti margā*), e calea liberării prin cultivarea dragostei

către o divinitate personală, întrupată pămîntește. Dar filosofia stăpînește cealaltă cale, a cunoașterii (*jñāna margā*) și aceasta e superioară.

De aceea cînd pomenim de „căutarea Absolutului“, „unirea cu Brahman etc., referindu-ne la filosofie — aceasta nu înseamnă că filosofia e o religie sau o pluralitate de secte religioase. Ea nu e o mistică — așa cum s-ar crede, privind superficial problema *Brahman* — dar nu e nici o filosofie în sens european, adică un sistem de gândire personală, în care conceptele sînt împreunate ca să alcătuiască un organism unitar, cristalizînd o anumită concepție a lumii și a omului. Filosofia indiană — cu fireasca excepție a școlilor materialiste⁸ — e o metafizică și o asceză. O metafizică întrucît cercetează principiile transcendente care nu pot fi surprinse prin alt travaliu, senzorial sau intelectual — și o asceză pentru că rezultatele speculației nu rămîn sterpe, ci angajează întreaga existență a gînditorului. Cu un cuvînt vechi și banal, s-ar putea spune că filosofia, în India, nu se reduce la citirea, înțelegerea și scrierea cărților — ci la o palingeneză efectivă, la realizarea și depășirea de sine prin cotidiane eforturi, prin practică. Așa e, dar e și ceva mai mult. Practicarea unei vieți sobre, ascetice, singuratică, nu se împlinește pentru că o igienică sau pentru că salvează gloria gînditorului, sau pentru că îi îngăduia să-și închine tot timpul exercițiilor spirituale. Gînditorul e un ascet pentru că a devalorizat complet bucuriile existenței, printr-o totală răsturnare de valori. Sentimentul durerii existenței e comun spiritualității indiene, e fundamentul speculației și e

⁸ După cum sistemele filosofice nu pot fi numite mistice pentru că accepta un Brahman, tot astfel, unele din ele (*Sāmkhya*) nu pot fi numite materialiste pentru că negă pe Dumnezeu.

Ateismul în India înseamnă cu totul altceva decât în Europa; înseamnă negarea unui Dumnezeu personal și activ, *ishvara*. Dar aceasta nu e considerată o atitudine antireligioasă, ațerodoxă. Ortodoxia se judecă pe acceptarea *Vedelor* ca autoritate revelată și prin *Karma*. Drept vorbind, aceste două inițiale autorități nu sînt negate decât de materialistii *Charvakas*, iar budhiști neagă autoritatea *Vedelor* fără a nega existența *Karma*. Ei nu acceptă însă un *atman*, sufletul considerat ca o substanță animică și unitară, suport fenomenologic psihice. Pentru aceasta, sînt clasate alături de materialisti. Asupra școlilor *Charvaka* și *Lokayata*, v. *Sarvadarsanasamgraha* a lui Sāvana Madhava (Ch. I), în excelența ediție a lui Vasudev Shastri Abhyankar (Poona, 1924). Traducerea lui Cavell și Caugh (London, ed. IV, 1904), e incertă în anumite capitole, obscură în altele (buddhism). Textele sanscrite sînt adunate și publicate de Dakshinārany Shastri în *Charvaka-Shasthi* (Calcutta, 1928); V. Max Müller, *Sir Systems* (1899) p. 98 și urm.; L. de la Vallée Poussin, *Materialism* (Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. VIII, p. 483); G. Tucci, *Linea di una storia del materialismo indiano* (Roma, 1924) passim.

⁴ Asupra „dharma“, V. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg, 1922) și Th. Stecherbatzky, *The Central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma* (London, 1923).

⁵ Teismul upanișadic e tardiv și nu-și are obârșii în *Vede*, ci în realizarea *atman*-ului. Dumnezeu nu *deva* vedic, ci *ishvara*, Zeli (*devas*) sînt produși de *atman* (Bṛih. I, 4, 6).

⁶ S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, New York, 1924.

⁷ V. Sir K. G. Bhandarkar, *Vaisnavism, Saivism and minor religious systems* (Strassburg, 1913); Dinesh Chandra Sen, *The Vaisnava Literature of Medieval Bengal* (Univ. of Calcutta).

mediul său pragmatic⁹. Filosofia implică o serie de exerciții spirituale corosive ce sapă, denuclează, fărâmitează acele câteva instincte și superstiții care fac viața frumoasă sau suportabilă. În orice darsana, dar cu deosebire în buddhism, se găsesc tratate speciale, ascetic mistice, cu ajutorul cărora neofitul izbutește să aibă o viziune pură a lumii și a existenței¹⁰. E interesant de știut că în locul „sistemelor” de filosofie, India cunoaște *darsana*, de la rădăcina *drs*, care înseamnă a vedea. Scopul filosofiei nu e „a ști”, ci „a vedea” — pentru a merge pe calea dreaptă. E o înnoire a simfurilor în sensul că experiențele lor nu se mai împlinesc obscur și superstițios, ca într-un om comun, că supraviețuiește de conștiința gânditorului. Oricare ar fi *darsana* acceptată de ucenic, el e, înainte de toate, un ascet stăpîn pe experiența sensorială. De aceea în India e atît de puțin acceptată filosofia europeană, de către adevărații gînditori urmași ai tradiției filosofice indiene. Mai întîi, ea pare săracă în exerciții spirituale, în sfaturi de contemplație, de meditație, prin care ucenicul izbutește să vadă just și să prețuiască lucid valorile inconsistente ale existenței. În al doilea rînd, e izbitoroare pentru un indian completa discontinuitate între ideile afirmate de un filosof european în cărți și de tonalitatea personală a vieții.

E instructiv să amintesc o anecdotă care luminează excelent atitudinea mentală a studentului filosofiei tradiționale în India. După o conferință ținută de un profesor englez asupra mișcării filosofice contemporane în Anglia, unde conferențiarul stăruie asupra idealismului lui Mc Taggart, un student se apropie și întreabă :

— Oare prof. Mc Taggart duce viața conformă cu teoriile sale a iluziei universale ?

— ?...

— E celibatar ?

— Nu, prof. Mc Taggart e căsătorit.

— Trăiește retras ?

— Nu.

— E vegetarian, dezolat, sobru, tăcut ?

— Nu.

— Atunci de ce ne-ai vorbit despre el ? Ce să învățăm de la el ? Domnul acesta nu e un filosof !

Anecdota e specifică. Ea dovedește nu atît ascetismul filosofiei indiene, cît acel frumos caracteristic discuțiilor filosofice, unde convorbitorii încearcă să ridiculizeze adversarul prin pro-

prile lui contradicții. India poate înțelege un realist, și poate înțelege un idealist sau nihilist. Dar nu-i ascultă și nu-i respinge decît cînd existența lor e în perfectă conformitate cu spusele sau sensul lor.

c) Aspecte istorice

Oricine a încercat să cunoască evoluția unui sistem filosofic indian, s-a lovit de o desperanță și vastă absență a datelor cronologice. Foarte puține — și numai dintre cele tardive — lucrări sînt date. În ceea ce privește textele originale, completa incertitudine stăpînește ceea ce se poate afla, prin inscripții, prin datele traducerilor tibetane și chineze — nu poate suplini originala și iritantă lacună. Corispondențele ailaice prin traduceri sau polemici contemporane slujesc îndeosebi la datarea literaturii buddhiste. Dar un imens număr de tratate continuă să rămînă aproximativ date. Această „plagă a indianismului” cum numea A. Barth absența cronografică, se surprinde în toate consecințele răsfoind o operă de ansamblu ca *Introducerea în Istoria Științelor* a lui George Sarton, unde contrubițiile indiene sînt atît de rar pomenite, tocmai pentru incertitudinea datelor.

A fost un timp cînd vîrsta operelor filosofice era exagerată, poate din acea superstiție a orientalismului veacului trecut de a găsi în India leagănul tuturor ideilor. Cercetări mai noi¹¹ au dovedit că, în afara citorva excepții, literatura filosofică indiană pîd upanișadică e, în același timp și post buddhistă. Evident, literatura Jaina e contemporană celei buddhiste, iar primele elaborări ale *Sutrelor* celor șase sisteme ortodoxe pot fi situate între secolele V în. de Chr. și sec. II d.Chr. În general, comentariile cele mai largi și mai desăvîrșite — *Shankara*, *Vāchaspati Mīśra*, *Udyotakara*, *Vijñāna Bhikṣhu* sînt făcute după secolul al VI-lea d.Chr. și se datoresc acelei reînfloriri a spiritului filosofiei indiene, sub influența polemicilor budiste.

Absența spiritului ^{epicografic} e o caracteristică, a geniului indian, e una din manifestările disprețului pentru categorii, pentru istorie, pentru orientarea în spațiu. După cum am arătat

¹¹ Printre cei care au contribuit efectiv la datarea literaturii filosofice trebuie să reținem Iacobi, Oldenberg, S. Lévy, L. de la Vallée Poussin, A. B. Keith și Vidyabushan.

⁹ V. *Umanismul indian*, în „Gîndirea”, no. 1—2, 1930.

¹⁰ *Dhammapada*, passim. *Majjhimanikāya*, I, 119; *Abhidharmakośa* II, p. 325 (Trad. Poussin, Paris, 1925).

afurea¹² sentimentul timpului e odios gândirii indiene tocmai pentru că e curgător și dureros, e caracterul fundamental al experienței vieții mentale, viață de care discipolul încearcă să se libereze prin orice mijloc.

Nu e numai atât. Sărăcia datelor se explică și prin caracterul specific al literaturii filosofice indiene, care e o literatură de comentarii a sutrelor originale, de apărare și elaborare, a unui prim mănunchi de idei, iar nu degajare a unei noi filosofii, a unui sistem personal de gândire. Sutrele originale sînt ininteligibile. Ele se studiază cu un guru, cu un maestru primitiv, care a ascultat învățătura de la alt înțelept, în tinerețe. Sutrele n-au fost scrise pentru a fi citite, ci pentru a fi memorate. Ca orice ramură a literaturii indiene și cea filosofică a debutat și a continuat multă vreme a fi o literatură mnemonică. Sutrele slujesc drept puncte de sprijin și text minim, autorizat, al învățăturilor. Învățătura nu se află prin ele, ci de la guru, pe care discipolul îl slujește ca un argat în acele colegii antice, tolas.

Filosofia e o continuă discuție urmată de ceasuri de singuratică meditație. Fiecare sutra e un prilej de largi elaborări sau de controversă. De pildă, sutra 28 din II, 2 Vedantasutras a lui Badarayana, se mulțumește a spune: nābhāva upalabdheh, care literal înseamnă „nu non-existență, pentru că e perceput“; ceva hermetic, complet ininteligibil, fără dezvoltări în paranteze. Într-adevăr, înțelesul sutrei e „non-existența obiectului extern nu poate fi afirmată, pentru că obiectul e actual primitiv“. Astfel expusă, se recunoaște lesne că sutra e o obiecție împotriva idealismului budist, care nega existența unei lumi reale și continue, susținând că percepția e o serie de momente fără legătură între ele, și așadar obiectele corespunzătoare percepțiilor nu au o realitate afectivă, ci o existență momentană. La aceasta Vedantinii ridicau un număr de argumente, dar ele nu sunt expuse în Vedantasutras, ci numai amintite prin expresia na-abhāva („nu non-existență“). Ca să se înțeleagă metoda filosofică indiană, e interesant de cunoscut începutul comenta-

¹² Umanismul indian, publicat în „Gîndirea“. Problema timpului în filosofia indiană și, mai ales, obsesia sentimentului timpului a fost după alte știm, foarte puțin și superficial studiată de cercetătorii europeni. Ea constituie una din dimensiunile spiritualității asiatice și indiene în special. O privire de ansamblu sumară, se găsește în Th. Stcherbatsky, *La Théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs* (Paris, 1926).

riul lui Shankara la această sutră¹³. Nimeni nu poate spune că obiectele percepute nu există, ci numai că „ele apar ca și cum ar fi în afară de cel care le percepe“. Dar aceasta, spune Shankara, e numai o „expresie verbală“. Dacă adversarul răspunde că „tocmai pentru că obiectul extern nu poate exista trebuie să concludem că el apare ca și cum ar fi extern“ — Shankara observă că aceasta nu e o concluzie corectă, deoarece existența sau non-existența unui obiect se induce prin probe (percepția directă, inferența, etc.), iar nu prin simple aserțiuni. De asemenea „cunoașterea perceptivă avînd aceeași formă ca obiectul nu e rațiune ca obiectul să fie suprimat (spunîndu-se că e o simplă serie de momente); dacă obiectul n-ar exista deloc, n-am putea explica faptul că cunoașterea (percepția și memoria) are aceeași formă ca obiectul“.

Shankara continuă argumentele în aceeași linie, strîngînd tot mai de aproape adversarul budist cu adevărul că senzațiile perceptice corespund obiectelor externe, și căuînd să dovedească absurditatea poziției budiste, de idealism absolut. Ceea ce se poate înțelege de aici e dezvoltarea și siguranța pe care o capătă o idee primară prin maturizarea luptelor filosofice. Majoritatea comentariilor fiind polemice, sunt anevoie de urmărit pentru cel care nu a orientat în toate sistemele filosofice la fiecare pas întîlnind însinuări și referințe complet ininteligibile pentru neofit.

Cu timpul, atît sutrele, cit și cele dinții comentarii se vedeau insuficiente în polemici. Adversarii avansau alte obiecții, neprevăzute nici de primul fondator (sau editor al sistemului, deja existînd inform) nici de primii comentatori, cari scriseseră, răspunzînd obiecțiilor contemporane și clarificînd punctele obscure. Astfel că noi gînditori, în fiecare secol își iau sarcina de a scrie noi comentarii și subcomentarii, reîmprospătînd dialectica, răspunzînd ultimelor probleme, atacînd erorii noi, găsind alte probe pentru susținerea adevărurilor inițiale. De pildă literatura școlii Nyāya — care e mai mult o logică și o teorie a conștiinței — e alcătuită în bună parte din comentarii și subcomentarii. Nyāya Sūtras, atribuite lui Gautama, sunt comentate în sec. IV. d. Chr. de Vātsyāyana, care e atacat la rîndul lui de marele logician budist Dignāga în Pramāṇasamuccaya (*Tratat sumar asupra izvoarelor cunoștinței*). Ca să răspundă obiecțiilor lui Dignāga, Udyotakara (635 d. Chr) scrisese

¹³ Ed. S. K. Belvelker (Poona, 1923), p. 31—32, sanskrit text (parte a II-a). Pentru critica doctrinei comentariilor din punctul de vedere Samkhya, v. Samkhya Sūtras, I, 35—45, comentate de Aniruddha și Vijāna Bhikṣu (Allahabad, 1912).

Vārttika la Vātsyāyanabhashāṣhya. Cu timpul, cartea aceasta își pierdu vigoarea¹⁴, și ca să reimprespăteze dialectica și să refacă autoritatea școlii, Vāchaspati Mīśra (840 d. Chr.) scrisese un comentariu (răspunzînd în special budiștilor) numit *Nyaya-vārttikatātparyatika*, comentat de Udayana (984 d. Chr.) în *Tātparyatikaparisuddhi*. Acesta fu comentat de Varddhamaṇa (1225 d. Chr.) în al său *Nyayanibandhaprakasa*, care la rîndul său fu comentat de Padmanābha Mīśra în *Varddhamaṇanda*. În sfîrșit, în secolul al XV-lea, această lucrare avu un nou sub-comentariu de Shankara Mīśra numit *Nyaya — tātparyamaṇdana*. Se înțelege din acest tablou caracterul filosofiei indiene și dificultatea de a urmări un text înaintat.

Firește, în asemenea împrejurări, nu poate fi vorba de ideile *Samkhya* sau *Vedanta*, pentru că asemenea idei, concentrate și nedezvoltate la început, s-au amplificat, s-au maturizat, s-au subtilizat în vocabular tehnic și în precizarea nuanțelor generație după generație. Purtați de comentatori de geniu, originala învățătură a sutrelor s-a lărgit și s-a stabilit pe teren solid, dar în același timp s-a multiplicat. Nu există o *Vedanta* unică, ci una a lui Shankara, alta a lui Ramanuja, a lui Madhva, a lui Vallabho — după cum există o *Samkhya* a lui Vachaspati Mīśra și alta a lui Vijnana Bhikshu. Să nu fim însă rău înțeleși; fundamentele rămîn aceleași, dar elaborarea și argumentația se schimbă după cerere, după timpuri. Ori, filosofia fiind tocmai acea activitate care interpretează datele experienței și cristalizează în concepte o personală *Weltanschauung* — e lesne de înțeles că în Vedante, în Buddhism sau în *Samkhya* se disting multe filosofii, multiple fiind experiențele și posibilitățile dialectice ale comentatorilor. De fapt, acești comentatori, adesea puternice și originale personalități filosofice, au preferat să apere un sistem vechi în loc să fabrice unul nou, purtînd numele lor. În India, discipolul se pierde la picioarele învățătorului. Există o vie, o continuă tradiție, în sensul că înțelepciunea se transmite verbal, de la maestru la ucenic, iar ucenicii nu sunt bintuiți de gîndul independentei, ci de al înțelepciunii.

În asemenea condiții, valoarea istorică a unui tratat e foarte relativă, mai ales în cele dintîi timpuri. Nu se știe prea bine

¹⁴ S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922, p. 63, 305, 309. Profit de acest prilej ca să recomand cartea profesorului Dasgupta, cea mai tehnică și mai completă istorie a filosofiei indiene. Lucrarea va cuprinde 5 volume.

ceea ce aparține sutrelor prime, ceea ce aparține comentatorilor și măștrilor lor (*guru*). O idee fermentează într-un mediu favorabil de discuții filosofice, crește, se amplifică, fructifică în toate implicațiile. Trecutul ei e obscur. Astfel că valoarea rămîne pur filosofică. E greu de aflat antecedentele în școlile adverse sau în propriul sistem.

S-a pus chiar întrebarea dacă e posibilă o istorie a filosofiei indiene. Cert că e posibilă, dar eu alte metode, urmîrind adică dezvoltarea ideilor, nu cîntind datele cari lipsesc complet la început, și sunt sărace pînă în timpurile moderne. De altfel, istoria filosofiei nu urmărește numădecît expunerea cronologică a rezultatelor activității filosofice într-un continent sau o epocă — ci studiiu analitic al ideilor produse, cercetarea genetică a motivelor speculației, înțelegerea metodelor cari au fost aplicate, într-un anumit sens surprinderea resorturilor spirituale care definesc o conștiință filosofică și caracterizează o operă. În această linie sunt scrise citeva — din cele mai bune cărți asupra filosofiei indiene, ca tratatul profesorului Dasgupta *The Positive Sciences of the Ancient Hindus* de Brajendranath Seal și *The Ethics of the Hindus* de S. K. Maitra, lucrată sub directă supraveghere a d-rului Seal. Urmărind, de pildă, dezvoltarea spiritului științific în teoriile mecanice din *Sāmkhya*, în școlile medicale (*chārāka*, etc.) în *Jaina* și *Nyaya*, sau motivele etice, așa cum au fost acceptate și elaborate de felurite sisteme — se înțeleg obiectivele gîndirii și se pot aprecia capacitățile antrenate în speculație. Se întînesc, astfel, teoreme fizice, îndeosebi asupra constituției materiei și cinetice, a căror aplicare în cosmologie și „filosofia naturală“ a diverselor școli, prezintă interes pentru oricine prețuiește cunoașterea eforturilor spiritului uman de înțelegere a realității.

Se întînesc, de asemenea, imperative etice sau adînci rădăcini în instituțiile domestice și politice, dar cu magnifice fructificări de filosofie morală, cu perspicace analize a conceptului de datorie către castă și datoria către umanitate, cu robuste critici a libertății individuale, cu largi și juste diviziuni a stadiilor vieții, în așa fel încît fiecare vîrstă, fiecare castă, fiecare aptitudine să-și găsească funcție și folos în societate. Firește că se pot obține tablouri istorice, mai mult sau mai puțin precise, mai mult sau mai puțin complete, a rezultatelor etice și sociale — dar nu ating interesul cercetărilor genetice și înțelegătoare a apariției și succesului acestor rezultate.

d) Aspecte filosofice

Pentru cel obișnuit cu lectura cărților filosofice occidentale, studiul unui tratat indian prezintă, la început, dacă nu veritabile dificultăți, cel puțin o iritantă oboseală în urmărirea argumentației și în surprinderea justă a noțiunilor.

Lectura unei cărți filosofice indiene poate fi, în acest caz, un nou exercițiu spiritual pentru o minte europeană. S-a spus că gândirea indiană funcționează cu intermitență, că vocabularul e neprecis, că schemele logice nu corespund întotdeauna celor europene. Obiecțiile sunt în parte juste, dar trebuie să înțelegem. Aparința de „gândire intermitentă” se explică îndată dacă se amintește că India nu cunoaște putința de concentrare maximalizată și susținută prin scris, că adevărata filosofie nu se învață din cărți, ci prin discuții cu *guru* sau meditație, în singurătate; că literatura e un produs al tradiției mnemonice, iar nu o creație a spiritului grafic. O bună parte a literaturii filosofice occidentale mărturisește această mentalitate grafică, o specială capacitate de a exprima și maximaliza gândul prin scris. E o perfecțiune funcțională pe care puțin ai atins-o în Orient. Înșuși scrisul e aici lent, precis, economic — evitându-se digresiunile (cu excepția literaturii ortodoxe). Cele mai perfecte și voluminoase comentarii necesită lămuriri, par extrem de concentrate, pe alocuri hermetice, în ochii occidentalilor. E lesne de înțeles ideea unui text, dar e dificil de cunoscut motivația care o susține, noțiunile care o condiționează. Ori, tocmai aceste dedesubturi, aceste date ale conștiinței interesează filosofia.

În ceea ce privește vocabularul, el e de o perfectă claritate și o unică bogăție în nuanțe. Subtilitatea noțiunilor tehnice — exagerată în *Nāṇavyāya*; la noua școală de logică — și înimă-bila structură științifică a limbii sanscrite favorizează cele mai fine disociații și îngăduie analizele cele mai ascuțite. Precizia lucrată a vocabularului filosofic asigură un teren solid în înțelegerea textelor, dar cunoașterea conținutului fiecărui termen tehnic e dificilă mentalității occidentale și necesită un *guru*. Există numai un dicționar filosofic complet și recent, *Nyāya-kōśa*, dar explicațiile sunt restrinse și fiind scris în sanscrită exclude explicațiile necesare unui vocabular european. *Nyāya-kōśa* e un excelent instrument de lucru, unde se găsesc reunite pentru fiecare termen filosofic mari cantități de referințe, dar o propriu-zisă înțelegere a termenilor pentru mintea europeană, nu se află.

Voim să spunem că terminologia sanscrită a filosofiei indiene e vastă, clară și slujește exprimarea celor mai nuanțate

precizări, dar că toate aceste bogății de conținut trebuiesc cunoscute în prealabil și că, adesea, explicarea unui termen nu se găsește în text, ci trebuie aflată de la un *guru*. Astfel, pentru a da o pildă ușoară, constituția și evoluția materiei a fost o problemă mult gândită și desbătută în vechea Indie mai ales de școala *Sāṁkhya*. În geneza și desfășurarea materiei (*tānmātrika srishti*), *Sāṁkhya* a deosebit trei momente — *bhūtādi*, *tānmātrā*, *atomii* — și toate trei, deși se referă la aceeași materie primordială, au caractere precise, cari în nici un chip nu pot fi confundate între ele. Cel dintîi stadiu, *bhūtādi* e originala masă de unități infinitezimale, inerție, e absolut homogen și absolut inert, lipsit de orice caracter fizic și chimic (*rupādibhīrasam-yutam*) afară de quantum sau masă (*paricchinnavta, parimāna*).

Al doilea stadiu, *tānmātrā* — unități potențiale infraatomice încărcate cu diverse specii de energie — reprezintă materia potențială. *Tānmātrā* posedă ceva mai mult decît quantumul de masă și energie; posedă caractere fizice, unele din ele penetrabilitate (*apakāśhadāna*), altele puteri de presiune, altele căldură radiantă, altele dimpotrivă capacități de viscoasă și cohesivă atracție. În intimă relație cu aceste caractere fizice, *tānmātrā* posedă de asemenea potențialele energiilor reprezentate de sunet, pipăit, culoare, gust și miros; dar fiind materie subtilă, sunt lipsite de forma specifică (*vishēsha*), pe care aceste „potențiale” o asigură în particulele de materie grosolană, ca atomii și agregatele lor. *Tānmātras*, așadar, sunt particule infraatomice încărcate cu energii potențiale specifice. În sfîrșit, al treilea stadiu, cuprinde cele cinci clase de atomi, cele mai minime diviziuni de care e capabilă materia grosolană fiind ele însele complexe sisteme *tānmātrice* (*sthūlabhūtaparamanū*)¹⁵.

Am ales acest exemplu pentru a învedera precizările ce le implică uzitarea expresiilor tehnice indiene. Problema constituției și genezei materiei e, însă, mult mai elaborată — îndeosebi sub aspect mecanic, care domină pe cel cosmic — după cum se va putea vedea în studiul nostru *Introducere în Filosofia Sāṁkhya*. A traduce *tānmātras* sau *bhūtādi* prin „atomi” ar fi complet eronat, și totuși faptul se întîlnește în multe cărți europene. Disociația potențialelor energetice de cele mai fine unități materiale e cu multă atenție urmărită în gândirea indiană, după cum se disociază complexe de vicții psihice de suflet, element transcendînd materia, chiar sub formele ei cele mai

¹⁵ Paragraful e alcătuit din adaptarea citorva pagini ale studiului d-rului Seal *The mechanical physical and chemical theories of the Ancient Hindus*, in *The Positive Science of the Ancient Hindus* (London, 1915), p. 24 și urmă.

→ continuarea
pe rândul
5 din
pag. urm.

cum sunt concepute de *Samkhya-Yoga, Bhuddi, manas, ahankara* etc. au fiecare o perfectă sferă noțională și confundarea lor aduce neînțelegerea fundamentală viziunii spirituale indiene¹⁶. Concepția vieții psihologice e specifică, pentru că genera subtile. Multă atenție necesită, de asemenea, justa înțelegere a principiilor inteligenței și a viciilor psihologice în general, așa cum stătea sistemelor indiene socotesc viața mentală simplă schimburi energetice, așadar materiale, și deosebesc cu grijă experiența mentală (fenomenică, fiziologică, materială) de suflet, principiu unic și calm, fără directă legătură cu materia, fără categorii, transcendent și nemuritor¹⁷.

Aceeași precizie tehnică se întâlnește în terminologia etică. Măim împarte datoriile în *sādhāranādharmas* — datorii generale — și *vārnāśramādharmas*, *Prastapāda* are altă clasificare: *sāmānyādharmas* (datorii generale) și *visheshādharmas* (specifice, particulare). Datoriile generale sunt comune tuturor *ashramas* sau studii de viață, și tuturor *varnas*, sau clase sociale; *visheshas* se referă fie la o specifică *ashrama* (stadiul de student în *tolā*, cel de șef al familiei, de meditație în pustnicie, de cerșetor) sau la o specifică *varna* (căștele, etc.). Fiește, în ambele clasificări urmează un catalog precis și complet al tuturor datoriilor. După *Prastapāda*, datoriile generale sunt: efortul moral (*dharma śhraddhā*), căutarea spiritualului (*dharma manahprasādha*), oprirea de a face rău vietuitorilor (*ashimsā*), încercarea de a face bine creaturilor (*bhūtatitva*), grăirea adevărului (*satyavachana*), a nu fura (*asteija*), înfrinarea sexuală (*brahma charyā*), sinceritatea și puritate (*anupadā*), renunțarea la sau înfrinarea miniei (*krodha varyāna*), abluțiuni, curățenie personală (*abbhisechana, snāna*) etc.¹⁸.

Enumerarea datoriilor fiecărei *ashrama* și *varna* ne-ar duce prea departe. Ceea ce se poate înțelege din această pildă e grija și precizia cu care au fost cercetate motivele morale, rădăcinile binelui și răului social sau individual, fiecare activitate și fiecare poziție socială. Fiecărei virtuți sau datorii etice îi corespunde în termen special și confundarea conținutului unei cu altul vecin iscă neînțelegeri supărătoare.

Nu e locul aici să dăm pilde de texte sanscrite arătând perfectă claritate a înlănțuirii ideilor. Amintim însă, că acest carac-

ter științific al limbii sanscrite exclude vagul, incertitudinea, insuficiența semnificației. Mai mult decât în oricare altă limbă clasică, descifrarea unui text sanscrit e un admirabil exercițiu gramatical și logic.

e) Karma

Într-un anumit sens, se poate vorbi de unitatea sistemelor filosofice indiene; sub aspectul lor terapeutic, al scopului suprem, pe care fiecare școală se atinge pe cale proprie, dar care se dovedește pretutindeni același. Scopul filosofiei e liberarea de viață, minarea și distrugerea experienței, anihilarea definitivă nu prin sinucidere sau droguri, ci printr-un mijloc gno-seologic sau practic, putând să anuleze capacitatea generativă a acțiunilor (*karma*). Numai o analiză superficială poate surprinde viziune pesimistă în eforturile filosofiei indiene. Pentru că, pentru spiritul indian, existența, adică experiența, durată înseamnă durere, și cele mai abundente plăceri sau cele mai suprafirești emoții nu modifică acest sentiment dureros al existenței. Renunțarea la valorile lumesti nu constituie, așadar o viziune pesimistă — ci activarea în linie de gândire inițială, o consecință a datelor problemei. Atât timp cât există o soluție, atât timp cât conștiința păstrează nădejdea completei emancipări de iluzoria construcție a vieții mentale — fluviu dureros și ne-conținut de senzații sentimente și acte, izvorite din jocul energiei fiziologice, conduse de legea de fier a *Karmei* — atât timp cât conștiința durerii și a mijloacelor de desrobire stăruie în om, nu poate fi vorba de pesimism. E numai o viziune sombră a existenței, luminată de nădejdea depășirii ei într-o existență pur spirituală sau în *nirvana*.

Repetăm, renunțarea la desfătarea existenței pămîntești nu trebuie considerată act izvoit din desperare sau dezolare, ci o logică consecință a suprimării valorilor acestei existențe. Cînd un obiect, privit de aproape, își pierde valoarea iluzorie, ajunge plicticos și obstacol în căptarea altui obiect, de valoare superemă și permanentă — înlăturarea lui nu dovedește pesimism, ci consecvență cu premisele. Cu excepția materialiştilor *Chār-vāka*, toate sistemele filosofice indiene acceptă aceste premise: 1) durerea existenței fenomenal-mentale; 2) perpetuarea ei prin legea cauzalității actelor (*karma*) — și, firesc, urmăresc aceeași concluzie practică: suprimarea principiului inițial al *Karmei*, prin suprimarea dorinței actelor. Efortul violent către libe-

¹⁶ V. Vyasaḥashya la *Potanjali Yogasutras* și *Tattvavaisarada* de Vachaspati Misra (edițiile de la Benares). Pentru literatura modernă, op. cit. Seal și S. N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924).

¹⁷ V. Umanismul indian, în „Gîndirea”.

¹⁸ V. S. K. Maitra, *The Ethics of the Hindus* (Calcutta, 1925, p. 10).

rare (*mukti*), atât de specific spiritualității indiene, își are obârșii și rațiunea de a fi în universalitatea *karmei*. E timpul să analizăm mai de aproape acest concept.

Karma e legea care condiționează și dirijează cu o științifică precizie fructificarea actelor. Orice acțiune e o cauză, și trebuie să aibă un efect, în aceeași existență sau într-una viitoare. Se înțelege raportul strins între activitatea karmică și reîncarnările metempsihoice. Viața e consumarea potențialelor adunate de actele existenței precedente și, în același timp însămânțarea unei alte serii de acte, cari necesită realizarea, fructificarea și anihilarea într-o nouă existență. Astfel că orice viață implică o viață precedentă și angajează o viață viitoare.

Pentru cea dintâi oară, concepția karmică apare în *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*, dar rădăcinile ei sunt evidente în *Veda*, în teoriile sacrificiului și a *mantrii* (exacta pronunțare a formelor sacre). Sacrificiul just îndeplinit e o forță corect și sigur îndreptată. Virtutea sacrificială e agentul care silește natura sau forțele personificate ale naturii să împlinească voința sacrificatorului. Anume forțe fiind concentrate într-o cauză, efectul lor e cert și imediat asemenea unei experiențe fizice. Efectul, însă, nu depinde numai de potențele angajate, ci și de corectitudinea ritualului menit să dezlanțuleze aceste potențe, să le descareze în act. Se recunoaște aici mentalitatea magică primitivă, care supraviețuiește atât de pur în religia romană, dar care se vedește pretutindeni în originile religiilor și tehnicilor.

Acesta e germenele concepției *karma*. Să nu se facă însă greșcala de a considera substanța legii karmice simpla supraviețuire magică, primitivă, vedică. Germenele inițial s-a dezvoltat și și-a schimbat semnificația asimilând elemente morale și degajând, mai târziu, robuste construcții speculative. *Karma* maturității filosofice e un sistem care numai vag amintește superstiția (?) primară. De fapt, concepția primitivă a ritului deslănțuitor de energie magică, a fost numai vehiculul pragmatic care a făcut posibilă apariția și dezvoltarea *karmei* filosofice. Valorile fiind substanțial diverse, considerarea lor sub același unghi ar repeta confuzia de a socoti geometria și spiritul geometric simpla adițiune la primitivele, empiricele măsurători ale terenurilor Nilului sub Sasastrii II.

E firesc că universalitatea acestei legi cauzale care rânduiește totala activitate cosmică și îndeosebi lanțul existențelor omenestii — face superfluă prezența unui Dumnezeu activ și personal. De fapt Dumnezeu, în sensul teist și devoțional al cuvântului, Dumnezeu al experienței religioase, manifestat în creație și revelații, află prin contactul suprafiresc al rugăciunii

sau extazului — e necunoscut multă vreme în India și e total absent chiar în sistemele teiste, în *Nyaya*, *Yoga*, *Vedānta*. Vorbește despre Dumnezeu, dar sub aspectul lui de *Brahman*, de principiu metafizic, de conștiință pură — iar nu sub aspectul *Brahman*ului personal, metafizic, de conștiință pură la *Des-tinul*, îndreptar al actelor și dăruitor al grației. Chiar *Ishvara* din *Yoga* e nepuțincoș să promoveze emanciparea individului de experiența biementală, e un simplu punct de meditație finală, un plan transcendent cu care se concentrează sufletul purificat al yoghinului. Se vorbește de caracterul mistic al gândirii indiene, cînd mai just ar fi să se vorbească de caracterul ei metafizic și științific. Devoția (*bhakti*), care constituie semnul și valoarea teismului propriu-zis, — e un produs popular cu primat tardiv, ignorat sau neprețuit chiar de speculația vedantină, cea mai „teistă” în aparență. Asupra Dumnezeului personal nu se filosofează în India, el e irațional și Ramanuja atacă serios argumentele lui Shankara în ceea ce privește probele raționaliste ale existenței lui Dumnezeu. Astfel că, de cite ori se vorbește de Brahman — Unul, rămînem pe terenul metafizic, iar ^{de fapt} religios Brahman e creatorul, dar *karma* e legea care stăpînește creația. Mintea se poate ridica la Brahman, dar mintuirea omului se atinge prin propriul lui efort, prin acea palingeneză lentă și dificilă, care țintește răsturnarea tuturor valorilor. Emanciparea e, astfel, un act gnosologic, implică o justă cunoaștere a răului și o precisă distincție între elementele funcționale ale minții și suflet. *Mukti* se realizează prin cunoaștere. Accasta e esențial: diferențele încep asupra naturii cunoașterii. Pentru *Vedānta*¹⁹ *Vidyā* înseamnă cunoașterea Realității (Brahman) și distincția de Iluzia lumii (*māyā*). În *Samkhya*, *Vidyā* înseamnă justa discriminație între natură (*prādāna*, *prakṛti*) și suflet (*puruṣa*)²⁰. *Vidyā* înseamnă în budism cunoașterea celor patru adevăruri nobile²¹. În *Yoga*, în *Nyaya*, cunoașterea discriminativă e, de asemenea, fundamental eliberării. Dumnezeu nu intervine în acest proces,

¹⁹ V. Shankara la *Vedānta Sūtras* II, 1, 14: „Întregul complex al lumii fenomenice e considerat drept real atît timp cît nu se învește cunoașterea lui Brahman și Atman, după cum fantasmalele unui vis sunt considerate reale pînă ce omul se deșteaptă”.

²⁰ V. *Samkhya Sūtras*, I, 26, *Vijñāna Bhikṣu* comentînd pasajul spune: „Distrugerea (robiei) care e rezultatul cunoștinței discriminative, e nepieritoare”.

²¹ V. *Majjhima Nikāya*, Sutta 63 și 73.

pentru că ecuația potențelor karmice și a fructificărilor viitoare e mecanică, e eternă și immanentă²².

Cari sunt mijloacele pentru a distruge forța Karmei? Ființele, cel dintâi element necesar e cunoașterea²³, înțelegerea strategică a condițiilor umane, analiza datelor (durerea, robia iluzorie a sufletului, nondistincția între suflet și biometal, metafizica sufletului, esența lumii fenomenale, posibilitățile liberării etc.). Îndată ce se posedă justa cunoaștere (*tat tvam asi* în Vedante), cunoașterea fenomenală încetează automatic *Vidya* produce o palingeneză, substanțială și radicală schimbare, e ceea ce se poate numi indiferența pentru rezultatele actelor, non dorința fructelor unui act, suprimarea poftei de a face, efectul unei acțiuni²⁴. E o atitudine de calm, de non-intervenire, de indiferență completă, de non-atașare, de renunțare la valoarea efectivă a faptelor pe cari omul e silit să le performeze. Se înțelege îndată că liberarea de Karma nu e un proces mecanic, deoarece omul e obligat să activeze cît trăiește. Există, însă, altă cale, intențională; cea de a nu se interesa de rezultatele activității, de a nu-i poți fructele, de a o implini ca pe o datorie. De fapt, *mukti* e o atitudine spirituală, o palingeneză intimă, produs al unui atroz proces de detașare. Actul nu mai fructifică un act viitor, pentru că intenția lui e deosebită. *Bhagavad-gita* cuprinde acel cunoscut exemplu: Arjuna luptă și ucidе, aceste acte nu sunt păcătoase, nu sunt germeii existențelor viitoare, nu sunt centri generatori de noi serii acționale, pentru

²² Interesante considerații se pot releva asupra problemei răului și a mîntuirii în filozofia indiană. Răul, fără început, e iluzia sau nediscriminarea, așadar un produs al grosolaniei vieții bio-mentale. El dispare firesc — pentru a nu se mai întoarce — îndată ce sufletul a răzuit calea. Mîntuirea depinde foarte puțin de Dumnezeu în sistemele filosofice, dar ajutorul lui e lăudat în epică, în *Pancharatra* și în misticismul ramast, Krishnait, tauric.

Prin comuniune spirituală, prin meditația asupra perfecțiunii lui Dumnezeu și prin ajutorul ce-l acordă acestă meditație, omul înțelege rostul și rădăcinile existenței și, promovează. Răul nu e natural și ru e etern, fiind iluzie, dar acest caracter că dispare prompt în fața adevăratei cunoașteri.

Izvorul cel mai interesant asupra problemei răului e *Fancharatra*, îndeosebi superba *Ahimbudnya Samhita*, unde se află probe de o Sam-khya teistă, pe care numai cei cari frunzăresc cartea cu dicționarul o pot confunda cu Yoga. Asupra acestei probleme pregătesc o serie de studii, întemeiate în bună parte pe izvoare puțin cunoscute, care se vor publica în „*Ricerche Religiose*“ și „*Büchlein*“.

²³ V. pasajul interesant în *Samyutta Nikaya* II, 7—8, care dovește că suprimarea ignoranței aduce distrugerea celorlalte cauze.

²⁴ Exemplul clasic se află în *Bhagavad-Gita*, unde se laudă disocierea de fructele acțiunilor prin *vairagya*, dar întreaga *Anti-Parca*, precum și alte cărți ale *Mahabharatei*, îndeamnă același lucru.

că eroul le săvîrșește dezinteresat, fără să le dorească, fără să-l emoționeze, pur și simplu pentru că datorită lui e războinic, condiția în care se află în această existență, îi poruncește să lupte.

Doctrina actelor și a intențiilor e complicată, mai cu seamă în Jainism și Buddhism, și nu vom încerca s-o prezentăm aici. Dar ceea ce e fundamental și universal e mîntuirea de *karma* printr-o atitudine mentală dezinteresată, rece, de renunțare la fruct. Iar distrugerea *karmei* înseamnă că viața prezentă e ultima viață — necesară consumării potențialității vieții precedente — dar incapabilă să producă noi nuclee potențiale, așadar incapabilă să angajeze o nouă viață. Actele unui om care stăpînește *vairagya* (renunțarea) se consumă în ele însele, nu se atașează de suflet, nu-i condiționează itinerariul — pentru că sufletul e acum indiferent, izolat, lipsit de valențe mondene.

Conceptul *karmei* e o categorie specială a spiritualității indiene. De el se leagă *mukti*, liberarea și concepția spiritual-transcendentă a sufletului, *atman*. Chiar însă, dacă *atman* e negat de budiști, *karma* și *mukti* sunt păstrate, cum se poate vedea în paragraful următor. *Atman*, în filozofia indiană, e principiul transcendent, neimplicat în experiența psihomentală, putînd să fie indus dialectic, dar nu probat prin simțuri. *Atman* e lipsit de orice experiență (în *Vedanta*, posedă *ananda*, fericirea suprafirească a cunoașterii de sine), unirea lui cu viața fenomenală e iluzorie, e izvorită din confuzia lui cu funcțiunile psihomentale. *Mukti* e pur și simplu înțelegerea esenței lui.

Această viziune metafizică a sufletului constituie urme din caracterelor cele mai originale și fecunde ale gîndirii indiene. Considerarea fluxului conștiinței, a experienței, simplă desfășurare de forțe bio-mecanice — e proprie dealtfel și psihologiei moderne. Cu această deosebire, că în știința modernă — și în budism — sufletul e negat tocmai pentru că el e dincolo de orice experiență.

Dialectica sufletului, ca și cea vedantină a lui Brahman, dezvăluie admirabile calități speculative, intuiții sigure și raționamente riguroase cari își păstrează încă valoarea pentru o minte contemporană. Temperamentele metafizice găsesc în filozofia indiană mai mult decît o curiozitate istorică; un aliment, un exercițiu și o completă satisfacție.

Buddhismul

*Apariția predicăției budice — atât de legată de mediul și încercările precedente — e semn că viziunea vedică a bunurilor vieții (longevitate, fii, aspirații materiale) e complet depășită — schimbată într-una pesimistă, tragică, rezultat al reflecției și eșurilor speculative. Buddhismul inițial a fost o terapeutică spirituală și o yoga practică. Buddha a fost lovit de universală durere (*sarvām duḥkham*) și de universală impermanență a stărilor mentale sau a lumii fizice (*sarvām anityam*). Doctrina lui e o rețetă urgentă pentru justa viziune a existenței, nu o metafizică (*abhidharma*). Caracterul acesta pragmatic al mesajului budist se recunoaște în multe discursuri ale canonului palic, unde Buddha refuză să discute — sau să împărtășească rezultatele — problemele ultime. Astfel, unul din textele cele mai evidente ale agnosticismului al Iluminatului se află în *Majjhima Nikaya*, sutta 72, în care Buddha e întrebat de Vaccha, un ascet răătăcor : e lumea eternă sau nu ? e finită sau infinită ? e trupul identic cu sufletul ? Există sau nu sfântul după moarte ? La toate acestea, Goutama răspunde că el nu afirmă nici că lumea e eternă, nici că nu e, nici finită, nici infinită etc. — pentru că „Tathagata, o Vaccha, e liberat de teorii“. Doctrina că lumea e eternă, de pildă, e absolut fără folos, e o „jucărie“, e o „bagatelă“. Ceea ce e urgent și indispensabil, sunt cele patru „adevăruri nobile“.

În alt discurs (*Majjhima Nikaya*, Sutta 63) se află episodul celebru al lui Mālunīkappa, din care se cuvine a traduce câteva rinduri²⁵ : „...o, Mālunīkappa, învață pentru todeauna ceea ce am deslușit și ceea ce nu am deslușit eu. Și ce nu am deslușit, M. ? Nu am deslușit, M., că lumea e eternă... că nu e eternă... că e finită... că lumea e infinită... că trupul și sufletul sunt identice ori nu... că sfinții există după moarte ori nu, etc. Și de ce, M. nu am lămurit eu aceasta ? Pentru că, M., aceasta nu aduce folos, aceasta nu are nimic de a face cu fundamentele religiei, nu tinde la scribă, la absența pasiunilor, la încetare, quiescență, însușiri suprafirești, înțelepciune supremă și Nirvana. Și ce am lămurit eu, o Mālunīkappa ? Suferința, M., am lămurit eu ; originea suferinței... încetarea suferinței...

²⁵ *Majjhima Nikaya*, perli a canonului palic, a fost tradusă în limba germană, engleză și italiană. Refer, însă, la admirabila și vastă antologie a lui Warren : *Buddhism in translations* (Harvard Oriental Series N. 3 ed. VIII, 1922) în care se găsesc numeroase traduceri din altă mare carte palic, *Vissuddhi-Magga*, indispensabile cunoașterii budismului prim. Episodul lui Mālunīkappa se află la p. 117—122.

și drumul care duce la încetarea suferinței. Și de ce, o M. am lămurit eu aceasta ? Pentru că aceasta, o, M., aduce folos, are de a face cu fundamentele religiei, tinde la scribă, la absența pasiunilor, la încetare, quiescență, însușiri suprafirești, înțelepciune supremă și Nirvana“.

Se înțelege că mesajul budist, adresându-se tuturor claselor sociale și afirmând că aduce „calea“ directă, simplă, umană pentru dezrobirea de iluzii și durere — evită orice dezvoltare metafizică sau de știință mondenă. În aceeași sutta 63 din *Majjhima Nikaya* se află parabola omului rănit de săgeată veninoasă, strălucit exemplu al terapeuticii urgente care e budismul. Să ne închipuim acel om spunând : „Nu vreau să mi se scoată această săgeată până ce nu voi ști dacă omul care m-a rănit aparține castei războinice brahmane, agriculturale sau sudra“. Și iarăși același rănit nu se lasă tămăduit până ce nu află numele omului și clanul căruia aparține, și dimensiunile trupului, culoarea și satul sau orașul lui și dacă arecui lui nu căpa sau kadanda, etc. La ce folosesc problemele ultime (eternitatea lumii, nemurirea sufletului, situația sfântului post-mortem etc.) când viața e dureroasă și durerea ei se cere tămăduită, extirpată, iar omul eliberat de *samsara* ?

Dar, în evoluția lui milenară, budismul asimilează tot mai multe elemente gnoseologice și metafizice, până ce începe, în sec V d. Chr. să elaboreze o logică și o *abhidharma* proprie, accentuat idealistă, pe care o împotrivesc sistemele metafizice și teorii cunoașterii ale celorlalte *darsanas*. Nu putem spune însă, că Buddha a fost un agnostic absolut, pur și simplu un medic sufletesc, iar doctrina lui o yoga practică²⁶. Dacă el nu răspunde anumitor probleme, nu înseamnă că nu le-a cercetat ci, pur și simplu, că nu le găsește utile emancipării și atingerii Nirvanci. De altfel, în predicăția budistă inițială, atât cit ne îngăduie s-o cunoaștem canonul palic — se descopăr germinii speculației ulterioare. Cele câteva concepte capitale ale filosofiei budiste sunt stabile de Guatama. Cel dintîi, e negarea sufletului (*anātman*).

Critica concepției unui ātman, substrat animic al fenomenelor psihice, celula pură și transcendentă, avind paradoxala soartă de a purifica printr-o serie infinită de existențe pămîntești (*samsāras*) — e forma pe care o promovează Gautama, trădînd o ageră analiză psihologică și un genial efort de a se

²⁶ E teza lui Louis de la Vallée Poussin în *Nirvana* (Paris, 1925) și în alte publicații, precum și a lui A. B. Keith — care socotește budismul o „magie“. Lui Poussin îi răspunde Th. Siderbatzky în *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927).

emancipa de prejudecata organică a spiritualității indiene. Se pare că premisele lui au fost: paradoxul eternității sufletului și ciudatul lui destin al transmigrărilor; falsa disociație între substanță și atribut; caracterul nonnecesar, gratuit, superstițios al sufletului substrat anemic. Nu există un agent substanțial (âtman) în afara conglomeratului psihic. Sufletul, eul, „personalitatea” (*pudgala*) sunt înlocuite prin santana („succesiune intim înlăntuită”), compusă dintr-o serie de cinci agregate (*skandas*). Cind cineva pomeneste de „suflet”, de „eu” — înțelege unul sau mai multe din aceste „agregate” care sunt: 1) *rupa* (cele patru elemente materiale, trupul, datele simțurilor); 2) *vedana* (simțirile, sentimentele) 3) *samjra* (idei concepute); 4) *samskara* (forțe sintetice prin care se obțin compuse de senzații — sentimente — concepte); 5) *vijñana* (conștiința)²⁷.

Firește, suntem nevoiți să ne oprim aici. Critica substanțialității atmanice a fost, însă, elaborată în budismul medieval, îndeosebi de Vasubhandu, care accentuează nota idealistă inițială în a sa enciclopedică *Abhidharmakosa*²⁸. De fapt idealismul budist trebuie înțeles ca o viziune identică a lumii exterioare și a fluxului conștiinței (*santānas*), anume eliminarea substanței, înlocuirea ei prin atribute. Un budist nu spune: floarea are formă, miros, culoare — ci: floarea este formă, miros, culoare. Nu există pentru obiecte (*dhatu*), ca și pentru *santāna*, suport. Ele însăși sunt agregate de forțe, fie interne sau externe. Un obiect se poate reduce la elementele lui intime și ultime, *dharma*s, cari sunt asemenea unor „calități” primare (cohesiune, repulsie, căldură, mișcare) și „calități” secundare (elementul vizual sau culoarea, elementul auditiv sau sunetul, etc.). Să se remarce, însă, că obiectul nu e un ce posedând aceste calități atributive, ci e agregatul acestor atribute. Lumea exterioară, în budismul tardiv mahayanic, ajunge o universală *vacuitate* și o *serie de momente*, în sensul că nu are fundament stabil, substanțial și unic, ci e o infinitate de agregate energetice, manifestate în momente distincte, fiecare moment fiind o apariție *sui-generis*, iar nu continuarea momentului precedent. Statornicia aparentă a unui obiect se datorește legii care coordonează și conduce momentele. Relația de simultaneitate care unește atomii materiali se numește *sahabhū*; iar

²⁷ *Samyutta Nikaya*, III, 86 : etc. Pasagiul se află rezumat în numeroase monografii europene. De remarcă comentariul lui S. N. Dasgupta, *History*, I, p. 94 și următoarele.

²⁸ Traducerea după versiunea tibetană a fost împlinită, cu risipă de note erudite, de către Vallée Poussin, în cinci volume (Paris 1923 și urm). Capitolul asupra inexistenței sufletului se află tradus de Stcherbatzky în *The Soul Theory of the Buddhists*. (Petrograd, 1920).

relația causală care produce unirea simultană a elementelor psihice se numește *samprayogahetu* (cauză de simultaneitate intimă). Reducerea existenței materiei și sufletului la elemente ultime (*dharma*s) și transformarea lor în *apariti*i energetice interdependente, e caracterul idealismului budist, care a inspirat superbele construcții ale lui Vasubhandu, Dignaga și Dharmakīrti.

Sub aspectul lui moral, budismul aduce o reimpresă a *Kāmei* (pe care o păstrează, paradoxal, după ce a eliminat *âtman*), o vigoare nouă în sistemul causal; și ceea ce se numește „legea celor douăsprezece cauze” cari condiționează „roata existenței” (*cakrabhava*). Legea celor douăsprezece cauze e un tablou retrospectiv care încearcă să explice existența prezentă și să stabilească motivele care au produs-o. Textele abundă, aleg un pasagiu din *Lalitevistara*²⁹ : „Val ! acestui mare, vast depozit de durere care rezultă din boală, bătrânețe și moarte, nu se află mijloc de a-i pune capăt. Atunci *Bodhisatva* astfel gândi : ce e bătrânețe și moartea ? pe temelii cărora condiții e bătrânețe și moartea ? și el astfel gândi : cînd e naștere, e bătrânețe și moarte, pentru că bătrînețea și moartea au temelii în naștere”. Continuuind analiza *Bodhisatva* află că *existența* e temelii nașterii, deoarece dacă alți oameni n-ar exista, nu s-ar putea naște oameni noi. Iar existența e susținută de *upādāna* (atașare), căci dacă oamenii nu s-ar atașa de viață, aceasta ar fi dă mult distrusă în univers. Iar *upādāna* e pricinuită de *trishna* (sete) și stea de *vedanā* (senzație), iar senzația e posibilă prin *șarṇa* (contact), iar contactul se realizează prin intermediul celor șase organe (*śhadyādāna*) și cele șase organe se leagă de *nāmarūpa* (individ), iar individul e condiționat de *vijñāna* (conștiință) și conștiința pricinuită de *samskāra* (predispoziții), iar predispozițiile vieților precedente se datoresc ignoranței (*avi-ḍya*). Astfel, printr-o riguroasă, susținută și genială analiză, Buddha descoperă că la temelii durerii și a „roatei existenței” se află *ignoranța*. Concluzia lui o justă prin distrugerea ignoranței, cele unsprezece cauze se distrug automat.

O altă originalitate a budismului e ceea ce s-ar putea numi critica și disoluția conceptelor de cauză, timp și spațiu. Ne mulțumim s-o schițăm pe cea dintâi — fiind general acceptată de școlile budiste — deoarece concepția timpului și a spațiului implică vaste cunoștințe în logica și nomenclatura budistă. De mult, speculația indiană s-a nedumerit în fața acestei probleme.

²⁹ Text sanscrit, ediția Lefmann, p. 346. Folosesc G. Tucci *Il Buddismo* (Foligno, 1926, p. 63—65). Un studiu bun e al lui Vallée Poussin : *Théorie des douze causes* (Journal Asiatique, 1912).

Dacă un lucru *exista*, cum se poate transforma în altul? Concepția *Sāmkhyei*, după care efectul se află potențial în cauză (statuile în blocul inform de marmură)³⁰ — nu mulțimea gînditorul budist, pentru că obiectele, neavînd o substanță propriu-zisă, fiind agregate energetice și momentane, nu pot produce alte obiecte. Efectul — adică realitatea așa cum ne apare nouă — neavînd o existență proprie, evident că și ceea ce se numește cauză generatoare e o iluzie. Conceptul de cauzalitate a fost așadar înlocuit în budism prin *pratītisamutpāda*, ceea ce s-ar putea traduce prin „relație dependentă”, *funktionelle Abhängigkeit*. Cînd un moment apare — o stare sufletească sau un obiect „material” — el apare în strictă coordonare cu alte momente. Nu e *produs*, nu e *generat* de momentele precedente ci e în funcție de ele, depinde de ele prin condițiile *sampraya-gahetu* și *sahabhu*. Nu poate fi vorba de cauzalitate, ci de *asmin sati, idam bhavati* „dacă e acesta, apare acela”³¹. E vorba de coordonarea momentelor, nu de cauzatie efectivă, pentru că alt text, mahayanic spune lîmpe: „e coordonat, nu e real”³². Iar ultima formulă, urmînd disoluției conceptului de cauzalitate, e aceasta: „o entitate nu se ridică de sine (*causa materialis*), nu din ceva strein (*causa efficiens*), nu din combinarea amîndorura” (trad. Stcherbatzky din *Madhyamika Karika* I, 1. Nu intrăm mai adînc în comentariile logicienilor budiști, pentru că nădăjduim a publica cîrind un lung studiu asupra acestei probleme, întemeiat pe tratatul cauzalității (relativității) al lui Nāgārjuna, comentat de Chandrakīrti. În mult lăudată operă a lui Stcherbatzky s-au strecurat cîteva obscurități, de cari ne vor feri ajutorul desinteresat al măestrilor noștri indieni.

Rezumînd, principalele contribuții filosofice ale budismului sunt: 1) înlocuirea sufletului substratanimic prin fluxul stărilor psihice; 2) înlocuirea materiei prin *éclats* momentane, care aduce după sine eliminarea categoriilor de *substanță*, *atribut* și *mișcare* (substanța e o „expresie verbală” nu e o realitate; „calitatea” nu e atributivă, ci efectivă, fără suport, așadar nu mai e calitate, mișcarea e imposibilă, neexistînd continuitate, ci momente); 3) legea celor douăsprezece cauze; 4) înlocuirea conceptului de cauzalitate prin cel de relativitate, prin *prati-*

sāmutpāda, concept la care a ajuns și știința europeană. Nenumărate altele sunt contribuțiile speculației budiste în etică, logică, teoriile cunoștinței și metafizice. Teoria cunoștinței, așa cum se află în *Dignaga* și *Dharmakīrti*, e o pildă de riguros și excelent exprimat idealism, care a influențat, direct sau indirect, întreaga logică indiană. Iar conceptul *Nirvanei*, împrumutat yogei, a fost amplificat, sublimat, purificat, identificîndu-se această stare a Iluminatului cu o specială condiție umană, dincolo de cunoaștere, o experiență mistică a Absolutului³³.

Prin germenele răspîndit de polemicele budiste a înflorit, după secolul al V d. Chr. acea admirabilă literatură filosofică indiană. Fără a pomeni de geniala reformă religioasă, de implicațiile sociale, etice, mistice — contribuția filosofiei budiste e fără pereche în India și, dacă ar fi cercetată de gînditori, iar nu de orientaliști-filologi, s-ar dovedi de efectiv ajutor în experiența filosofică a oricărui contemporan.

Am fost nevoiți să evităm, pentru dificultăți tehnice, alte rezultate ale speculației indiene: *doctrina sunetului (sabda)* și filosofia limbajului; *doctrina sunetului și metafizica actului*, în filosofia tantrică; critica silogismului; *senzația brută și cunoașterea sintetică (samtānagatam)*; teoria atomilor și a energiei universale; disoluția conceptului de evoluție, etc. etc. Iar una din marile noastre stînjenele e faptul că nu putem recomanda prea mult cărți asupra acestor probleme, deși numărul publicațiilor orientaliste europene e considerabil. Majoritatea literaturii critice e *complet* lipsită de înțelegere și *pregătire filosofică*.

— „Revista de filosofie”, 1930, ianuarie-martie, nr. 1, p. 50—72.

³⁰ *Samkhyaprasavachanabhashya* a lui Vijnana Bhikshu la *Samkhya Sutras* I, 120 și *Tattvakosmudī*, 64 a lui Vachaspati Mishra la *Ishvara Krishna*, Kariga 14. Identitatea între cauză și efect, *Samkhya-S*, I, 113, cu comentariul lui Aniruddha.

³¹ Formula se găsește în canonul pali, *Majjh*, II, 32; are, așadar o vechime autorizată.

³² *Madhyamika vritti*, tr. Stcherbatzky, în *Nirvana*, p. 39.

³³ V. Poussin și Stcherbatzky asupra *Nirvanei*, ca să nu mai pomenim de literatura copioasă a sotiilor Rhys Davids sau de *Buddhist Philosophy* (Oxford, 1923), a lui A. B. Keith.

CAPITOLUL II

Introducere în filosofia Samkhya

Filosofia aforismelor lui Kapila și a comentatorilor săi clasiți prezintă un sistem complet maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, net opus atât idealismului monist al lui Sankara, cât și criticismului realist al școlii budiste. Probabil că obârșia filosofiei *Samkhya* a fost aceeași speculație upanișadică, de unde au derivat atâtea curente vedantine. Momentul istoric generator se pare că a fost reacțiunea împotriva tendințelor tot mai accentuate de idealism metafizic — care, ulterior, vor domina filosofia indiană — ca și împotriva atitudinii mistice devoționale, ce începea să capete predominanța. Emancipată de riguroasa dialectică monistă, ca și de efuziunile sau ritualurile meditative, gnostice, esoterice, gândirea pe care am numi-o ortho-samkhya se îndreaptă către cunoașterea lumii exterioare, către analiza stărilor mentale și stabilirea diferențelor față de suflet. Kapila, mitic fondator al sistemului *Samkhya*, a sistematizat — firește, în acord cu propriul său temperament metafizic — acest material flotant, brut și incert, de reflecții asupra substanței cosmosului, problemei durerii existenței și esenței sufletului. Ni s-au păstrat prea puține mărturii asupra *Samkhyei* pre-clasice precum și asupra diferențelor sale de sistemul definitiv. Sumar, s-ar putea spune că acea *Samkhya* primitivă poseda un caracter teist, care e complet absent în școala clasică, asemănându-se în această privință cu Yoga. Ca să rezumăm dintr-un început această problemă care e adiacentă preliminarilor de față — Yoga și *Samkhya* constituiesc, fundamental, același sistem filosofic, cu singura deosebire că Yoga

admite existența unui Dumnezeu (Ishwara) care ajută liberarea celor ce-și fixează meditația în El; în timp ce *Samkhya* e strict ateistă și află cheia emancipării numai în reflecție, într-un specific proces cognoscitiv. Amândouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii și a sufletelor, concepend un violent dualism ce implică, într-un anumit sens, pluralismul.

Evitând orice expunere istorică — dealtfel datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishwara Krishna¹ precum și elementele polemice (îndeosebi antivedantiste și antibudiste) sau minuțiozități tehnice, vom încerca să expunem ideile centrale și să degajăm contribuția filosofiei *Samkhya* în spiritualitatea indiană, întemeindu-ne numai pe bibliografia sanscrită.

Fără îndoială că acest studiu prezintă atât lacune cât și repetiții. Pentru a ataca problema *Samkhyei* dintr-un unghi filosofic și cu un ochi nou, spațiul de care dispunem e insuficient. De aceea, ne-am mulțumit să adăncim câteva motive, privindu-le așa cum sunt privite de către samkhyasti — din punctul de vedere metafizic, gnosologic și eschatologic. Gândirea indiană, deși perfect consistentă și justificată, are o morfologie dificil de exprimat în cadre apusene. Cu atât mai mult cu cât am evitat repetarea citorva idei curente și superficiale, încercând o descifrare nouă.

Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existența unui principiu transcendent, incongruent cu experiența fizică și psihică — sufletul. Prezența acestei entități (*atman*, *jiva*, *purusha*) e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepția budistilor și a materialiştilor. Fiecare sistem însă caută să-i dovedească prin mijloace proprii existența și să-i examineze esența. Pentru Nyāya, sufletul e o entitate fără calități, absolută, inconstientă. Vedentinii, dimpotrivă, definesc *atman* ca *saccidānanda* (*sat* = esență; *cit* = conștiință; *ananda* = fericire) și socotesc sufletul realitatea unică, universală și eternă, în dramatică împletire cu mirajul vremelnic al creațiunii. (*maya*). *Samkhya* neagă sufletului orice atribut și orice relație, acordându-i numai *esse* și acea cunoaștere metafizică a contemplării de sine. Toate sistemele, însă, conjugă durerea existenței cu ignoranța sufletului — și caută liberarea de durere

¹ Vezi nota bibliografică de la finele acestui studiu. Ca să nu complicăm compoziția tipografică, am suprimat semnele diacritice.

în revelația adevăratei naturi a sufletului, într-o cunoaștere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filosofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei *darsana* trebuie să înceapă, obligatoriu, prin aflarea valorilor metafizice implicate și justa lor situație în cadrele problematicei indiene. Numai după ce această perspectivă a fost stabilită, e cu putință cercetarea filosofiei naturale, a psihologiei și a teoriei cunoștinții.

a) Primele principii

Fundamentele filosofice ale sistemului se pot clasa astfel: 1. acceptarea realității ontologice a lumii exterioare. 2. intuiția unei semnificații teleologice a creației (*prakriti*) și experienței (*anubhava*) 3. inducția sufletului și dialectica liberării sale de *samsara*, de o robie iluzorie.

Lumea (*prakriti*) există și e eternă, dar observația atentă descoperă o desfășurare și o depășire perpetuă a formelor (*vikāras*), un proces evolutiv (*parinama*) care nu-și poate avea justificare și semnificația în sine. Putem gândi și admite o *prakriti* primordială, informă, eternă; dar lumea, așa cum o vedem e compoziție și bunul simț ne învață că orice compus e pentru folosul altuia². *Samkhya* descoperă astfel o teleologie a creației, pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creația ar fi absurdă. Totul în natură e compus, așadar totul trebuie să aibă un superintendent (*adhyaksha*). Experiența mentală de asemenea, nu e decît un curent continuu de schimburi și sublimări materiale, pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic cerebrală e produsul evoluat și subtil al *prakriti*. Așadar, trebuie să existe o entitate superioară, care să transcendă categoriile materiale (*gunas*) și să aibă un „scop în sine“ (*Vachaspati Misra*, 122, la *Karika* XVII). Mai mult, trebuie să existe un substantiv cărui să i se subsumeze activitatea mentală către care să se orienteze „plăcerea și durerea“.

² De pildă, patul e un ansamblu organizat de părți, dar această colaborare provizorie nu-și are un scop în sine, ci e pentru folosul omului. *Ishvara Khrisno, Samkhya Karika*, sloka 17; *Ganapada*, id. *Vachaspati Misra*, 120 *Samkhya Sutra*, I 140—144, cu glossa lui *Aniruddha* și *Vijnana Bhikshu*.

Altminteri plăcerea nu ar putea fi simțită și specificată de plăcerea însăși și încă mai puțin prin durere³.

Aceasta e prima probă a existenței sufletului: *Samhataparvathatvat purushasya*, adagiu repetat copios în literatura indiană și care literal înseamnă: „cunoașterea sufletului din combinarea pentru scopul altuia“⁴.

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unicității statice și absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralității amorfice și deveninde a lumii, tocmai pentru a stabili acele temelii de care creația ar fi absurdă iar înțelegerea imposibilă, temei indispensabil oricărui sistem realist. *Vachaspati* argumentează astfel: dacă cineva ar obiecta că evidența compoziției și evoluției a naturii poate fi pur și simplu pentru folosul altor compoziții (d.p. scaunul pentru trup, două compuse ambele materiale), se răspunde că și acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificația altor compoziții, și seria interdependentelor s-ar continua firesc într-un *regressum ad infinitum*. „Iar cînd noi putem evita acest *regressum ad infinitum*, continuă *Vachaspati*, postulînd un fundament rațional, e firesc impropriu să multiplicăm seria non-necesară a relațiilor dintre compusi“ (XVII 121). Din acest postulat obligatoriu al sufletului non-compus — rezultă firesc o serie de atribute ale acestuia din urmă. Sufletul fiind tocmai opusul substanței materiale (*prakriti*) — e inteligent non productiv, neatașat de categoriile înțelegerii sau activității, etc. Astfel indus, sufletul implică o entitate eternă, paralelă cu eternitatea *prakriti*, dar avînd o absolută și suficientă independență (*Vachaspati*, ibid și *Vijnana Bhikshu* la *Samkhya Sutra* I, 66).

Filosofia *Samkhya* nu se mulțumește să inducă existența sufletului prin stabilirea activității teleologice a naturii. Creația

³ *Vachaspati*, 123. Înțelesul e acesta: experiența poate fi ori dureroasă, ori plăcută (indiferența absolută, pentru gîndirea indiană, transcendînd experiența, e calmul unei dimensiuni unice și absolute). Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decît intrucît se referă la un subiect; o experiență plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere, din cauza identității calitative. În același timp, însă, nu poate fi simțită prin durere, căci atunci n-ar mai fi o experiență plăcută, ci una dureroasă. Astfel, amîndouă calitățile există intrucît se orientează către un substantiv transcendînd experiența. Să se observe cum se pune problema contrastului în psihologia indiană.

⁴ *Samkhya Sutra* I, 66: comentariul lui *Aniruddha*, ib. e insuficient; cel al lui *Vijnana Bhikshu* e mai elaborat și clar; v. *Vachaspati* la I. K. XVII; *Gaurapada* nu aduce contribuție nouă. Indiferența sufletului prin necesitatea unui subiect cărui să se adreseze experiența (chiar dacă acest subiect e dincolo de experiență și nu o cere) e un motiv care se găsește în India din străvechi timpuri. V. *Aranyaka Upanishad*, II, 45.

Își are acum un sens, dar relația ei cu sufletul e încă obscură. Nu există un Creator, așadar lumea nu-și poate găsi sensul în voința sau capriciul demiurgului. Evoluția principiului material (*prakriti*) e orientată servil către suflet (*purusha*) — dar de ce? Răspunsul e: pentru liberarea (*mukti*) sufletului de robia iluzorie a experienței, așa dar de existență. Vom vedea îndată că soluția aceasta nu evită dificultatea centrală a metafizicii relației suflet-natură — dar stabilirea ei se cuvine mai întâi înțeleasă în specificitatea-i indiană. Leit-motivul textelor Samkhya — în tratatele tehnice sau în epică, *Purane*, etc — e *liberarea prin cunoaștere*. „De la Brahman până la firul de iarbă, creația e pentru beneficiul sufletului, până ce se atinge suprema cunoaștere“ (S. *Sutra*, III, 47). La cunoașterea „rezultă din studiul principiilor prin neti⁵ și prin renunțare (S.S. III, 75). Dar cunoașterea (*vidya*) nu înseamnă aici simpla înregistrare și înțelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a logilor cari o determină, nici învățătura sacră a vechii Indii, nici dialectica, retorica sau politica; acestea sunt meșteșuguri inutile, cari nu ajută întru nimic *mukti*, ci leagă individul de experiența viitoare prin potențele adunate de activitatea prezentă. Samkhya, ca și budismul sau oricare altă școală filosofică indiană ce urmărește liberarea sufletului — consideră dilanțism sec și gratuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conștiința robei mentale și de efortul către emanciparea de mental. *Vachaspati Misra* începe astfel comentariul său la *Ishvara Krishna*: „În lumea aceasta auditoriul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaștere e necesară și dorită. Pe cei cari expun doctrine nedorite de nimeni, nu-i ia nimeni în seamă, cum se întâmplă cu nebunii sau cu acei oameni de rînd, buni la trebile lor practice, dar ignoranți ai științelor și artelor“. Știința adevărată și urgentă, așadar, e cea care expune natura sufletului și explică pasagera, iluzoria lui relație cu existența.

Liberarea, emanciparea sunt termeni mult uzați. De fapt însă nu există robie a sufletului, pentru că sufletul nu poate avea relații; așadar nu există o desrobire propriu-zisă. Sufletul nu e nici robit, nici liberat; „starea lui e astfel încît amîndouă posibilitățile sunt excluse“ (S.S. I, 160). E etern liber. Ce se înțelege, atunci, prin *mukti*? Pur și simplu luarea de cunoștință a esenței transcendente eterne, intuisibile a sufletului, cunoaște-

⁵ Neti! neti! înseamnă: „nu așa! nu așa! adică: nu acesta e sufletul, nu aceasta e existența, nu acesta e drumul către liberare, etc. E un adagiu upanishadic, copios citat pretutindeni.

rea discriminativă, o maieutică intimă care revelează caracterul material al tuturor experiențelor, descoperă izvorul experienței în ignoranță, precizează ignoranța în termeni limpezi (confuzia dintre *mental* și *suflet*; falsa atribuție a calităților celui dinii, celui din urmă; iluzoria personalitate) și distribuie noi valori existenței.

Vom cerceta îndată teoria cunoașterii ca instrument de liberare în filosofia Samkhya și se vor lumina atunci relațiile dintre suflet și experiență. Dar, deocamdată e necesară o privire metafizică a problemei liberării. Fundamentul existenței e iluzia, o falsă permutare de calități (*mental* = *spiritual*) — dar despre origina acestei iluzii și despre necesitatea ei Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e: relația dintre suflet și experiență e fără început, e eternă, așadar dincolo de istorie și depășind orice efort de motive. Întrebarea: cînd și de ce s-a început hibrida tovărășie a sufletului cu viața psihic-mentală? — e rău pusă, așadar inexistentă, pentru că facultatea de înțelegere a omului aparține tot *mentalului*, „luarea de cunoștință“ mai sus pomenită e tot o experiență, așadar dincoace de suflet. Tot ce e posibil actualei situații umane e să urmărească, inductiv, evoluția principiului material (*prakriti*), să surprindă natura și cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei — dar în nici un caz să precizeze istoric momentul cînd sufletul a acceptat tovărășia „individualului“ (*ahamkara*, *egoism*). Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil care, urmînd un destin absurd acceptă o iluzorie tovărășie cu materia; care, pentru a lua cunoștință de sine și a se libera trebuie să folosească un instrument material (cunoștința) și să se purifice prin umiltoare existențe materiale, etc., — a fost, probabil una din cauzele pentru cari reforma budistă a negat sufletul, substanța animică (*atman*), înlocuindu-l prin stările psihice în ele înșle. *Vedanta*, dimpotrivă, ca să evite dificultatea relației *atman-materie*, a negat substantivitatea și realitatea materiei, socotînd-o *maya*, iluzie. Teoria cunoștinței vedantine a făcut admirabile eforturi — în bună parte sub influența budismului — de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gîndirii, nici tradiția religioasă. *Shankara*, șeful școlii monismului absolut, critica cu multă pătrundere dualismul Samkhyaiei, arătînd că *prakriti*, neavînd nici inteligență, nici simțire nu poate dezvoltă și orienta o creație atît de desăvîrșită către scopul final; în același timp, nici *purusha* (sufletul) nu cere și nu poate aceasta, el fiind dincolo de categoriile experienței și activării⁶. Dar nici explicația vedentină nu e lipsită de dificultăți capitale, cea dintîi fiind incapacitatea lui *Shankara* de a lămuri cauza samșarei (ciclul uman de existență) și de a motiva necesitatea ac-

tualei creații iluzorii la cosmosului. Cea mai rezistentă critică se dovedește a fi filosofia budismului mahayanic, de un consistent și organic relativism, care neagă atât sufletul animic, cât și unicitatea obiectelor externe, reducând existența cosmică, viața și gândirea la o serie de relații interdependente, manifestate printr-o serie de unități, infinitezimale, momentane și discontinue.

Împotriva acestei eliminări a substantivului senzațiilor, împotriva încercărilor școlilor budiste de a suprima *res* și a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate și a-l înlocui prin *pratyasamutpada* (relație funcțională interdependentă), de a reduce realitatea la „momente” discontinue și conștientă la senzații, de a înlocui creația prin „vid” (*sunya*) — *Samkhya* opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerceta încă un argument din polemica ei atribuită și anume dialectica realității lumii exterioare.

Sutra I din *Samkhya* *sstras* spune: *na vijñanamatram bhāvyapratīd*, adică „(jumea) nu e o simplă idee (deoarece avem) aprehensiunea directă a realității”⁴). Aniruddha, comentând pasagiul, explică astfel obiectivitatea lumii (*jagat*): dacă ea ar fi simplă idee (*vijñana* — după cum susțin budiștii — n-am avea experiența (*pratyaya*) că „aceasta e o oală”, ci „eu sunt o oală” (*aham gatah iti pratyaya syet, na tu ayam ghetat iti*). Dacă oponentul replică: înșăși această din urmă concepție, deși cu aparente de realitate obiectivă, se datorește unei „impresii specifice” (*Vasānavisheha*) — Aniruddha răspunde că acele „impresii specifice” trebuie să aibă alte impresii anterioare, cari să le determine, în acest caz, tot se acceptă un substrat înăpoiat impresiilor (căci, altminteri, ar fi *regressum ad infinitum*) și acest substrat nu poate fi decît realitatea exterioară (*bhāvyarthah*). Iarăși, dacă se obiectează — de către același budiști — că „obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un tot (*avayavin*), care să fie deosebit de părți (*avayava*); părțile și totul sunt una (*avayavavayavinorekatvat*), fiind percepute drept una (*ekatvapratīteḥ*)” — se răspunde că, adesea, „totul” se mișcă în același timp cu „părțile” (pomul în furtună), dar de multe ori se întâmplă că numai „părțile” se mișcă iar nu „totul” (pomul sub briză ușoară).

⁴ *Brahmasutrabhāṣya* II, cap II, sutras 1—10. Cartea II-a a *Brahmasūtei* se ocupă cu refutarea budiștilor și a *Samkhya* indeosbi, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Śaṅkara e aici o capodoperă, deși idealismul lui, de o pătrunzătoare dialectică își are temeiul ultim în câteva „revelații” vedice.

⁵ *Vāchaspati* spune: „Desigur că sîdeful ca atare (*svarupa*) rămîne același, fie că percepția care îl relatează e justă, fie că e invalidă (scoatîndu-l argint)”. *Tattva-Vaisaradi*, I, 3. (Sublinierea e a noastră).

Dar, anumiți idealiști (budisti *sunyavadini*, cari afirmă *vidul*) aduc o nouă împotrivire: „pentru că o cunoaștere fără obiecte o imposibilă (*nirvishayasya jñānasya adarshanāt*), cunoașterea nu poate exista, neexistînd obiectele”. Iar aceasta răspunde cu destulă pătrundere *Vijñana Bhikshu* (S.S. I, 43). „Din inexistența lumii exterioare ar rezulta numai vidul, iar nu gândirea (*tārhi bhāvyabhāve skunye meva prasajjete, na tu vijñanamapi*)”. De ce? Pentru că non existența lumii exterioare implică, de asemenea, non existența gândirii; și se poate stabili inductiv (*amīmanasabhovāt*) că asemenea intuiției realității exterioare, intuiția ideii e vidă de obiect (*avastu vishaya*).

Tot *Vijñana Bhikshu*, comentînd sutra 25 a cărții I, refuză pe altă cale *sunyavadinii* cari afirmă vidul. Cei cari spun că „existența ca atare e pieritoare” trădează o simplă părere de ignoranță. Pentru că substanțele simple nu pot fi distruse, neexistînd cauze destructive. Se pot distruge numai substanțele compuse din părți. Și încă, e de remarcat că timpul nu intervine ca agent distinctiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că „ulciorul nu mai e”, înseamnă pur și simplu a afirma o nouă condiție a obiectului ulciur după cum a spune „ulciorul s-a învechit, s-a spart etc.”, înseamnă a lua act de noi condiții în cari se află acest obiect. Dar *Vijñana Bhikshu* nu sfîrșește paragraful fără a aduce obiecția ultimă: dacă admiteți că există o probă a existenței vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude; dacă nu admiteți aceasta, atunci dată fiind absența probei, vidul nu e dovedit; dacă spuneți că vidul se vedește prin el însuși, aceasta ar implica posesiunea inteligenței, și așa mai departe⁶.

Cei cari cunosc îndeaproape tratatele logice budiste, știu că poziția idealismului relativist nu e zdruncinată de aceste obiecții ale lui *Bhikshu*, deoarece întreg edificiul filosofic budist se întemeiază pe o admirabilă și profundă analiză a relației. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament în relații, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, sistemele realite întîlesc întotdeauna dificultăți în seria lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că budiștii refuză să accepte substantivitatea relației, cînd se spune de un lucru că e „mai sus” de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală „mai sus” își are o existență

⁶ O altă refutare a Vidului de către *Vijñana Bhikshu* (I, 47) e pur eschatologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului spune *Bhikshu*, pentru că liberarea (*moksha*), după care tinjese sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existența unei entități scopul unei entități reale?

substantivă. Budiști atacă neobosit confuzia dintre construcția gramaticală și construcția realității obiective, confuzia de care păcătuiește îndeosebi școala logică *Nyaya* sau ortodoxa *Mimamsa*. Pentru Nagarjuna, de pildă, existența în ansamblu nu e decât o înfinitate de conținuturi relaționale, de nuclee energetice pasagere interrelaționale. O analiză proprie așadar, nu poate vădi nici existența substanței, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mișcarea presupune și implică un obiect mișcat; propriu-zis nu există un obiect ce se mișcă, ci în diferite condiții temporale un anumit ansamblu de energii dovedește diferite calități spațiale. Aceasta nu înseamnă însă, că același obiect se mișcă dintr-un punct A spre B, atingând B. Într-o unitate de timp T. Ceea ce numim noi „obiect” a existat în A, dar a fost altul în A, altul în A” și așa mai departe. Nagarjuna, de asemenea, se ferește de greșeala carteziană de a demonstra „ego sum” prin „cogito”. Tot ce spune e că „există gândire” și există relații cari „condiționează” gândirea.

Aceasta nu înseamnă că există o substanță (sufletul) care gîndește alte substanțe (obiectele). Nagarjuna spune: „e fals să afirmi sufletul și e fals să negi sufletul; adevărul e calea de mijloc (*madhyamā pratipad*)”. Această „cale de mijloc” e *sunya*, negarea substantivității, adică *pratiṭyasamutpāda*, e vidul universal, nu în înțeles de „iluzie”, ci de inconsistentă⁹.

Nu e locul să stăruim aici asupra investigațiilor anumitor filosofi budiști medievali în teoria cunoștinței și critica pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian. Material, traduceri și comentarii asupra acestor probleme se găsesc în studiul nostru *Disoluția conceptului de cauzalitate în budismul mahayanic*. Dacă am pomeni în treacăt de Nagarjuna și de filosofia relațiilor, am făcut-o ca să învederăm riguroasa organicitate a filosofiei indiene, sistemele întrepătrundându-se reciproc prin teoreme identice și opunîndu-se prin diferențele specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e cu neputință de apreciat dacă nu se cunoaște căruia stimulului advers se datorește cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem, e stimulul pentru toate celelalte. Evoluția filosofiei indiene prezintă astfel o organicitate cu totul streină filosofiei occidentale. Școala de la care au împrumutat toate sistemele, aprobînd-o a fost cea upanisiadică; iar sistemul care a influențat global gândirea indiană, fie prin împrumut direct, fie prin stimulul polemic a fost budismul.

⁹ V. *Madhyamika Sastra*, cap. I (asupra cauzalității) comentat de Candrakīrti, ed. L. de la Vallée Poussin, Biblioteca Buddhica, Petrograd.

Răpăitulind, argumente Samkhya împotriva budismului se pot enumera astfel: 1) împotriva doctrinei momentarilor (*Kṣana*) prin argumentul recunoașterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului (*vijñānavada*) prin percepția obiectelor exterioare; 3) împotriva vidului (*sunyavādini*) prin reducerea la absurd.

Sumar, am văzut că Samkhya, acceptînd realitatea datelor conștiinței dar înfierînd, în același timp un subiect la care se referă aceste date (*puruṣa*) și un principiu orientat teleologic către acest subiect (*prakṛiti*) — încearcă să rezolve problema durerii și a liberării printr-o epistemologie a falsului atribuit și printr-o tehnică spirituală. Rămîne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoașterii și a psihologiei Samkhya — toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi și a soluționa problema răului și a durerii existenței, problema centrală a filosofiei indiene. Deși cu un astfel de temel, Samkhya nu e o morală, iar acele cîteva întuiții etice implicate nu sunt generate de travaliul gînditorilor samkhyasti, ci aparțin genului indian ca atare. De altfel, în India — cum nădăjdum că am arătat în altă parte — etica e considerată inferioară speculației orientate către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toți: legea datoriei (*karman* sub aspectul ei social) strict depozit personal de potențe bune și rele. Aceasta, însă, e datorie în sensul celor mulți, cei cari vor să atingă *mukti* (libertatea supremă), disprețuiesc datoria, adică activarea conform rangului social și al stadiului de existență (*aśrama*). Ei urmează o cale gnostică și una din aceste căi vădește Samkhya.

b) Sufletul, durerea existenței și mîntuirea

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într-un anumit sens negative, și aceasta trădează o influență a Upanișadelor¹⁰. „Sufletul e martor (*sakṣi*) izolat, indiferent, simplu spectator și inactiv”, spune *Īśhvara Krishna* (*Kārika* XIX) iar *Sāṇḍapana*

¹⁰ Upanișadele, să ne amintim aceasta au fost pretextul sau directă origină a multor sisteme filosofice. În Samkhya (S. S. III 75) se păstrează chiar *neti! neti!*, acel motiv fundamental ce abundă în Upanișade.

comentind insistă asupra pasivității lui eterne¹¹. Fiind absolut și identic cu sine, neavând calități (*nirgunatva*), sufletul nu are inteligență (S.S.I. 146) pentru că nu are dorințe; dorințele nu sunt eterne, așadar nu pot aparține sufletului. Sufletul e etern liber (S.S.I. 162) pentru că el nu poate avea nici un contact cu viața mentală. Dacă ne apare ca agent, aceasta se datorește în primul rând luziei experienței ordinare și în al doilea rând „aproprierii“ de buddhi¹², printr-o reflecție a intelectualului (S.S.I. 164). Tratatate Samkhya și Yoga abundă în asemenea pasagi.¹³

Privită îndeaproape, problema sufletului e aceasta: existența lui e intuită și justificată metafizic, asemenea existenței lumii exterioare. Dar cum ar fi posibilă o relație, o interconecție între absoluta imposibilitate și puritate a sufletului — și fenomenele (externe sau interne) în continuă deplasare? Experiența mentală e schimbată, așadar e dureroasă. Ea nu poate aparține sufletului. Viața mentală — asupra căreia vom reveni îndată — e numai o manifestare subtilă a materiei. Senzațiile, sentimentele, volițiunile, intelecțiile — toate sunt produse energetice ale evoluției principiului material (*Ishvara Krishna*, XXII, etc.). Ele nu se leagă de suflet, pentru că acesta e dincolo de experiență. Totuși, partea cea mai pură și mai subtilă a

¹¹ Placiditatea și imposibilitatea sunt epiteze din Scripturi (S. S. I, 147). *Aniruddha* citează *Bṛhadaranyaka* (IV, III, 15), „Sufletul e liber, etc.“. *Vijnana Bhikshu* citează din *Svetasvatara* VI 11: „Sufletul e privitor, inteligent, pur fără atribuție“. Iar *Vedanta Sara*, 158 spune: „Sufletul e pasiv, conștient, inteligent pur“. Am ales numai câteva texte, pentru că le citează și comentarii samkhyasti; numărul lor e, însă, nelimitat.

¹² *Vachaspati Misra* în *Tattva-Kaumudi* 31. Atît *Vyasa* (în *Yoga Bhasya* I, 4, cît și *V. Misra* (*Tika*, ib) precizează că „această apropiere nu e în spațiu, nici în timp“, ci e numai o „potrivire“, o *yogyata* (armonie prestabilită), așadar de ordin metafizic. Ea e posibilă prin instinctul teleologic al intelectualului (evoluat din *prakriti*).

¹³ Sufletul e prin firea lui (*svabhava*) etern (*nitya*), pur (*shuddha*), iluminat (*buddha*), liber (*mukta*), S.S.I. 19. *Vijnana Bhikshu* are un admirabil comentariu (ibid.), arătînd iluzia relației sufletului cu experiența. În S.S. I 58, se precizează că toate calitățile cari se atribuiesc sufletului (d. p. puterea de înțelegere discriminativă etc.) sunt „simple“, „expresii verbale“, iar nu realități. În acest sens trebuie înțeleasă S.S. III 56, în care sufletul e declarat „omniscient și omnipotent“. *Aniruddha*, comentînd S.S. 197 lămurește că inteligența, personalitatea (*ahamkara*) și simțurile alcătuiesc un „suflet empiric“ (*jiva*) care poate acționa: *jiva*, însă, nu trebuie confundat cu *purusha*. Texte: *Patanjali*, *Yoga Sustras* II, 1. *Narendra* com. *Tattva Samasa* IV S.S. I 96: I 106: I 160 („sufletul e de o astfel de natură încît nu se poate spune nici că e rob și nici că e liberat“. *Aniruddha*, ib) : S.S.I 162; III 41, etc. — cu cele două comentarii.

minții, are calitatea — teleologie interentă în *prakriti* — de a reflecta sufletul și prin această reflecție (iar nu relație) e posibilă înțelegerea. Înțelegerea e prezența sufletului în experiența inteligenței. Dar *purusha* nu-și pierde valoarea sa absolută, imposibilă, eternă în această reflecție. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligență e reflectată în *purusha*. Dar numai un ignorant poate atribui forma și culoarea florii cristalului. Cînd obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mișcă, deși cristalul rămîne imobil. Iluzoriu, sufletul e dinamic, pentru că dă înțelegere experienței. Dar relația lui cu experiența nu e reală, ci e *upadhi*, asemenea imaginii din cristal (S.S. VI 28, și comentariul *Vijnana-Bhikshu* în loc.).

Din eternitate, sufletul s-a găsit în această iluzorie relație (*upadhi*) cu viața mentală. Atît timp cît iluzia (*avidya*) stăruie — în sensul că se atribuie sufletului dinamica și sensibilitatea mentală — existența se continuă prin lanțul *Karmei* și suferința durează. Să analizăm mai deaproape această afirmație. Iluzie sau ignoranță e confundarea inactivului *purusha* cu experiența psihică (S.S. III 41). A spune „eu sufăr“, „eu vreau“, „eu urăsc“, „eu cunosc“ și a gîndi că acel „eu“ e sufletul — înseamnă a prelungi iluzia. Toate acțiunile sau intențiile aparținînd ordinului material (cosmic) — sunt condiționate și conduse de *Karma*. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie (adică implicînd falsa ecuație suflet-minte) e sau consumarea unei potențe produse de un act anterior, sau nuclearea unui nou simbur energetic, care-și cere realizarea, actualizarea în existența curentă sau într-una viitoare. În cazul confuziei „eu vreau — sufletul vrea“ — o forță distinctă a fost deslîntită sau o alta potențată. Pentru că această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Astfel, e angrenat în seria actelor precedente (și această serie e infinită, neavînd-și început istoric, fiind un proces de continuă actualizare și, în același timp, de potențare, așadar de continuă autodestrucție și autoconstrucție) cari au lăsat însămînată potențe ce așteaptă deslîntuirea cerînd prin simpla lor prezență noi posibilități de manifestare, așa dar experiență, așa dar un șir întreg de existențe.

Aceasta e legea existenței, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiționînd și degajînd prin simpla ei validitate durerea imensă, cosmică a experienței. Se află o singură cale de mîntuire, violent gnostică și oarecum paradoxală: e justa cu-

noașterea sufletului.¹⁴ Și aceasta se începe prin a-i refuza atribuțiile, ceea ce înseamnă a nega durerea întrucât se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, așa dar inexistent ca valoare, obscur. Să se înțeleagă bine această observație, pentru că, deși e centrală și organică sistemului, a fost ignorată de toți cari au studiat *Samkhya*. Există „durere”, întrucât experiența se referă la personalitate, la iluzoriul suflet. Dar referința însăși e ireală, e iluzorie. Cînd se cunoaște sufletul, valorile sunt anulate; așadar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un fapt, păstrînd, firește aderențele senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, *rostul*. Pentru a se libera de durere, *Samkhya* o neagă ca atare. Înțelegînd că sufletul e inactiv și etern liber — tot ce se întîmplă cu noi, toate durerile, volițiunile, gîndurile etc. nu ne mai aparțin, sunt simple fapte cosmice condiționate de legi, reale firești, dar realități cari nu au nimic de-a face cu sufletul nostru. Durerea e un fapt cosmic și noi cunoaștem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucît ignorăm valoarea inițială a sufletului, întrucît acceptăm o iluzie ca îndreptar.

Cunoașterea e simpla „deșteptare” care revelază esența sufletului. E un proces inductiv, orientat și valorificat metafizic, care nu „produce” nimic — ci revelază imediat realitatea. Să nu se confunde cunoașterea metafizică, adică absolută, transcendentă, reală — cu experiența intelectualului, de esență psihologică, aplicată cotidian și iluzoriu (în sens că procedează dintr-o ecuație iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoașterea prin care se obține libertatea se referă numai la suflet, e definit metafizică, așadar nu e o experiență, ci o revelație. În această revelație nu intervine nimic divin, pentru că *Samkhya* neagă existența unui creator și e purificată de orice element mistic.¹⁵ Se sprijină pe realitatea cunoașterii ultime, adică pe cea „deșteptare” în care obiectul și subiectul se identifică complet. (Sufletul se „contemplă” pe sine: nu se

„gîndește”, pentru că gîndirea e dinamică, e experiență, așa dar e integrată în sfera materialității). Repetăm, există o singură cale a liberării: cunoașterea discriminativă, justă valorificare a realității. Firește, procesul cognoscitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, așadar de către o subtilă formă a materiei. Cum e cu putință, atunci ca liberarea (*mukti*) să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evaluate din *prakriti*? *Samkhya* răspunde prin argumentul teologiei naturii. Într-adevăr, am văzut că *prakriti* e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul (*buddhi*), fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii — ajută prin posibilitățile lui dinamice procesul mîntuirii, slujind de preliminară revelație. Pentru că nu trebuie să uităm că „deșteptarea” desigur este posibilă prin cunoașterea discriminativă a iluziei de realitate — nu aparține intelectului. Inteligența poartă eul pînă la pragul „deșteptării”. Cînd acea „înțelegere de sine” e realizată, intelectul, ca și toate celelalte elemente psihice (materiale) cari au fost fals atribuite sufletului, se retrag, se desprind de suflet și reîntre în *prakriti*, asemenea „unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorința Stăpînului”.

De fapt, filosofia *Samkhya* a înțeles că „nu există nici distrugere, nici naștere a sufletului; că el nu e nici robit, nici activ (în căutarea liberării); că nu e nici însetat de liberare, nici nu e liberat”. (Citatul e din *Gandapada Mandukhya Karika*, II 32, dar exprimă admirabil poziția *samkhyasta*). Sufletul e pur și etern; nu poate fi robit, pentru că nu poate avea relații în afară de cea cu sine însuși (care e o identificare statică). Noi însă credem că e robit, și gîndim că poate fi liberat. Acestea sunt momente psihice-mentale. Dar sufletul „robit” e el însuși, absolut liber, de la început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă; el e numai „privitor” (*darshin*). Dar cine e „eu” și cine e „sufletul”? „Eu” (*asmita*) e conștiința empirică angrenată în iluzii. „Eu” cred că sufăr, „eu” cred că sunt robit, „eu” doresc liberarea. Îndată se înțelege — prin „deșteptare” — că „eu” e produs material, înțeleg că toată experiența existenței a fost numai un lant de momente dure-roase și că adevăratul suflet „primea imposibil” la drama „personalității”. Așadar personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza experienței mentale, și ea se distruge, adică încetează de a acționa, îndată ce revelația e implinită. Însăși personalitatea acționa pentru „deșteptare” — și, astfel, e inutilă după.

¹⁴ *Chandogya Up.* VII 1, 3 spune: *teroti sokam at matvo* (cel care cunoaște sufletul depășește durerea). Liberarea prin indiferență: *Patanjali Yoga Sutra* I, 15, 16. *Kapila* I, 1, II, 9: „Prin cunoaștere, liberarea de la ignoranță, robie” (S. S. III 23, 24). Liberarea prin încetarea experienței (S. S. II 34). „*Mukti* nu se împlinește pur și simplu prin cunoașterea ocazională, ci numai cînd sufletul care e distinct de simțuri părăsește prin meditație pe celălalt (viz. *prakriti*) *Anisuddha* III 64). De asemenea S. S. I 84 (liberarea nu se obține prin sacrificii religioase) I, 56 (nici prin merit, adică prin acțiuni bune), III 26, III 25 (scripturile nu sunt mijloc de eliberare) etc. etc.

¹⁵ Textul e leit-motiv în toate tratatele *samkhyaste* și în epică. V *Samkhya Karika* 59.

Gîndind asupra acestei soluții samkhyaste, e evident că sistemul socotea *mukhti* distrugerea personalității. Suferința se distinge de la sine înădă că ne înțelegem că ea e streină sufletului. Actele celui liberat nu-l angajează o existență viitoare, pentru simplul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obișnuită că pornesc de la suflet. Să ne închipuim un „liberat” în viață. Activitatea lui e necesară pentru că potențele existențelor precedente sau chiar acele din prezenta existență, anterioare „deșteptării” — se cer deslănțuite, actualizate, conform legii Karma. Dar activitatea nu mai e a lui, ci e mecanică, în sens de „detașare de fruct” (*vairagya*). Cînd „liberatul” acționează, nu gîndește „eu acționez”, ci „se acționează”¹⁶; cu alte cuvinte, nu implică sufletul într-un proces material. Orice falsă atribuție e ignoranță și ignoranța e o forță cosmică, producătoare de potențe, generatoare de existențe. Așadar, existența liberatului durează atît timp cît e necesar ca potențele precedente să se consume. Nu se creează noi nuclee energetice, pentru că nu mai e forța ignoranței. Cînd toate potențele s-au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e „experiență”. E moarte. Liberarea samkhyastă e transcendentă în sensul indian al cuvîntului, adică e inconștientă. Liberatul nu are experiența liberării. Prin acea deșteptare acționează Indiferent, detașat — și cînd ultima moleculă psihică se desprinde, intră într-o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută; ceea ce nu e departe de Nirvana budistă.¹⁷

Din aceste considerații sumare se desprinde, totuși, caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhyā (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acelor curente indiene streine de experiență religioasă personală și imediată). Plecînd de la datul inițial al oricărei filosofii indiene, durerea, samkhyā e nevoită la capătul itinerariului, să nege durerea ca atare. Drumul său soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pornește de la axioma că sufletul e absolut liber — așadar neafectat de relații, de durere — și ajunge la aceeași axiomă, că sufletul e numai iluzoriu implicat în drama existenței. Sărmanul care singur in-

¹⁶ Să se observe via asemănare cu budismul. Nu e locul aici să arătăm relațiile dintre cele două sisteme. Probabil că budismul a cunoscut o samkhyā nesistemată, anterioară celei pe care o găsim în Kāpiā. Soluția Samkhyei dărește mult, în orice caz, fermentului budist.

¹⁷ Singura deosebire e că budistii (după cum am pomenit în trecută mai sus) nu admit un suflet înăpăia fenomenelor mentale. Dar viațarea și apropierea vieții mentale e aceeași în ambele sisteme, fiind o categorie proprie geniului indian.

„cescă” — durerea — e lăsat la o parte și, logic, nu își poate avea loc în ecuația *sui-generis* a sufletului.

Rețeta terapeutică a Samkhyei soluționează problema întrucît exclude termenul necunoscut — adică liberează de durere întrucît o ignorează. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere, droguri, moarte) pentru că — în concepția indiană — orice soluție empirică e inutilă, fiind ea însăși o forță karmică. Am putea numi soluție samkhyastă o soluție violent metafizică, pentru că nu numai că transcende experiența, dar nici nu încearcă s-o valorifice sau s-o lumineze printr-un ordin suranatural. E inumană și ca atare e utilă numai prin distrugerea umanității. Practicile Yoga au aceeași țintă: să suprimă durerea suprimînd viața, respingînd elementele psihice în materia primordială. Aceste soluții — pesimiste din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferență metafizică — se înțeleg și se justifică în rădăcinile sau implicațiile lor panteiste prin absența unui Dumnezeu personal, interesat direct în Creație prin actul divin și gratuit al grației.¹⁸

c) Evoluția naturii și constituirea organismului psihic-mental

Filosofia naturală și psihologia fiziologică, așa cum sunt concepute în Samkhyā, trebuiesc explicate împreună. În amîndouă aceste ramuri, gînditorii și comentatorii samkhyasti au maturizat concepții organice, detaliate și nu lipsite de exactitate științifică. De altfel, sobra analiză științifică fie originală din cosmologie, din tehnicile medicale și chimice, sau dintr-o lungă intimitate cu observațiile introspective — a fost tot atît de respectată în India ca și pura speculație metafizică. Analiza materiei în *Vaisheshika*, *Nyāya* și *Samkhyā*; teoriile fiziologice se aplică și în școlile medicale; existența unei vaste enciclopedii medicale — care prin Damasc, a fost cunoscută arabilor înaintea medicinei elene¹⁹ precum și a unei timpurii activități

¹⁸ *Ishwara* din Yoga e foarte puțin religios și e tangent sistemului. V. studiul nostru *Il problema del Male e della Liberazione nelle filosofie Samkhyā-Yoga, in Ricerche Religiose* (Roma, 1930).

¹⁹ E. C. Sachan, *Alberunis India*, trsl. from arabic (2 vol. London 1888). V. *Girudranath Mukerjee, History of Indian Medicine*, 2 vol. (University of Calcutta, 1923), bogată în materiale asupra științelor în vechea Indie, dar lipsită de spirit critic.

chimice și farmaceutice — dovadă cu prisosință că India nu a fost lipsită de spiritul științelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul sceptic, materialist, antireligios. Cercetările recente (sir Praphulla Chandra Ray²⁰, Dr. Brajenbratan Seal²¹, Prof. S. N. Dasgupta²² au atras atenția și au stabilit doctrinele științifice cari zăceau ascunse și risipite într-un haos de legende, superstiții și tradiții popular-religioase. Una din cauzele cari depărtează pe științatul european de colecțiile științifice ale Indiei e tocmai această absență a spiritului critic, ordonator — alăturind stupidități sau rituri obscure celor mai perfecte analize tehnice — și complete incapacitate a orientării în timpul real, permearea lui cu timpul mitic, fapt care explică paupertatea iremediabilă a cronologiei indiene. În Samkhya însă — ca dealtfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor — teoriile fizice, fiziologice și psihologice sunt expuse cu o pregnantă claritate, constituind fundamentul cunoașterii discriminative, a înțelegerii realității, care poartă insul până în pragul cunoașterii metafizice.

Intuiția inițială a filosofiei naturale în Samkhya e existența materiei primordiale. *Prakriti*, omogenie, inertă, în perfect echilibru static, infinită și eternă. Deși perfect omogenă și statică, acea natură primordială posedă trei „aspecte”, trei posibilități de manifestare, cari se numesc *gunas* și al căror echilibru absolut constituie propriu-zis *prakriti*, în repausul primordial. *Sattva* e principiul luminozității și al inteligenței; 2) *rajas* e cel al energiei motrice și al activității mentale; 3) *tamas*, al inerției statice, al obscurității psihice. Nu trebuie să diferențiem *gunas* de *prakriti*, pentru că ele nu se despart niciodată complet și în orice fenomen fizic sau mental există toate trei, deși în cantități neegale (tocmai această inegalitate face posibil fenomenul); altminteri ar exista echilibru și omogenitate). După cum am pomenit, *gunas* au un dublu caracter: obiectiv, întrucât constituie fenomenele lumii exterioare — și subiectiv, întrucât suportă, alimentează și condiționează viața psihic-mentală.²³

Prakriti, îndată ce renunță la starea ei primordială, de echilibru perfect (*oglinda*) și capătă specificații condiționate de

instinctul său teologic — se prezintă sub forma unei mase *prakriti* din *mahat* se transformă în *ahamkara*, principiul indigibile înțeles în sensul indian, pe care îl vom preciza îndată), energetice pe care Samkhya o numește *mahat* („cel mare”)²⁴. Antrenată de imboldul evoluției (*parinama*; dar termenul irealității nedeterminate, o masă unitară apercipivă, neavind încă experiența, ci conștiința obscură că e *ego* (de aici și termenul *ahamkara*). Din această masă apercipivă, procesul evoluției se dicotomizează în două direcții opuse: 1) lumea fenomenelor externe și 2) cea a fenomenelor subiective. *Ahamkara*, deși ea însăși evoluată din *mahat*, are facultatea de a se transforma calitativ mai departe, după cum predomină una dintre cele trei *gunas*. Când *sattva* (elementul luminozității, al purității, al înțelegerii) capătă supremația unei porțiuni din masa *ahamkari* — apar cele cinci simțuri cognitive (*juanendriya*) și *manas*, „organul intern”, care servește ca centru de legătură între activitatea apercipivă și cea biomotrice (*Aniruddha*, II 40), fiind baza și receptacolul tuturor impresiilor (ib. II 42), coordonând activitatea biologică și psihică, îndeosebi a subconștientului. Când, dimpotrivă, echilibrul e antrenat și dominat de *rajas* (energie motrice) instrument al schimbărilor, care face posibilă orice experiență fizică sau cognoscitivă — produsul revoluției e seria celor cinci simțuri cognitive. Însușit, prin *ahamkara* elementului *tamas* (inerția materiei, întunecul conștiinței, obstacolul patimilor) — se obțin cele cinci *tanmatras*, potențiale, simburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara*, sunt definitiv și substanțial specificate (*vishesha*) și se disting, astfel de *mahat* și *ahamkara* cari — deși ele înșile evoluate din *prakriti* — au însușirea de a se transforma în evoluate substanțiale și calitativ deosebite de ele, și se numesc astfel *avishesha*.

E adevărat că din potențialele — subtile materiale (*tanmatras*) derivă — printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri tot mai dense — atomii (*paramanu*) și moleculele (*sthalabdhutani*, lit. „particulă materială groasă”), iar din acestea se desfășoară organisme vegetale (*viksha*) și cele animale (*sarira*). Dar evoluția aceasta, mai mult o împlinire a

²⁰ History of Hindu Chemistry, 2 vol. (Calcutta, 1901, 1904).

²¹ The Positive Sciences of the ancient Hindus (London, 1915).

²² The study of Patanjali (Univ. Calcutta, 1920) și celelalte lucrări citate în bibliografie.

²³ Asupra *gunelor* există o considerabilă cantitate de texte: Spicuar: *Ishvara Krishna* 11—16, cu cele trei comentarii *Mathara Vritti*, *Gauropada* și *Tattva Kaumudi* în loco *Patanjali* II 15; II 19 (cu *Vyasa* și v. Misra); IV 13; IV 32; V. Misra, *Tattva Vaisaradi* 1, 16 etc.

²⁴ Samkhya Sutra I, 61: „*Prakriti* e starea de echilibru a *sattva*, *rajas* și *tamas*. Din *prakriti* evolua *mahat*; din *mahat*, *ahamkara*; din *ahamkara* cele cinci *tanmatras* și cele două serii de simțuri; iar din *tanmatras* evolua *sthalabdhutani* (elementele materiale, moleculele)”. Sutra aceasta rezumă întreg procesul de evoluție pe care îl analizăm în paragr. de față. Alte texte: S. S. I 129; II, 10; III 5; I Krishna 3, 40, 56; *Vyasa Bhashya* II, 19; etc.

procesului împlinirii prin *stapana*, preponderență a gurei *tamas*, iar nu un produs substanțial și esențial nou, cum e al celor cinci *taumatras* din *ahamkara*. Așadar, *taumatras* — deși produce noi categorii — nu pot fi numite *avishesha*.

Rezumind într-un tablou evoluția principiilor după filosofia Samkhya, se obține :

prakriti (alinga, *avishesha*)
mahat (linga, *avishesha*)
ahamkara (*avishesha*)

tanmatras (potențialele
subtile ale
materiei)

<i>Jnanendrya manas</i> (simțurile (organul cognoscitive) intern)	<i>Karmendrya paramanu</i> (atomii) (simțurile conative)	<i>sthulabhutani</i> (moleculele)
---	--	-----------------------------------

Se observă că, în concepția samkhyasta, toată lumea fenomenală așa cum se prezintă în creație — fie obiectivă, fie subiectivă — nu e decît evoluția unui stadiu inițial al naturii, *aharukara*, cînd pentru întia oară în *massa* omogenă și energetică s-a ridicat conștiința individualității, a aperccepției luminate de *ego* (*aham* — *ego*). Printr-un dublu proces paralel, *ahamkara* a creat o lume internă și alta externă, fiecare secțiune avînd corespondențe specifice. Fiecare simț corespunde unui atom specific, după cum fiecare atom corespunde unei *taumatras*.²⁵ În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei *gunas*, dar în proporții neegale; și fiecare produs e caracterizat prin supremația unei *guna* sau, dacă ne referim la ultimele stadii ale creației, prin predominarea unei *tanmatra*.

Înainte de a cerceta mai deaproape unele din formele desfășurării cosmice, e indispensabilă o justă înțelegere a noțiunii de evoluție în Samkhya. *Parinama* înseamnă desfășurarea a celei ce se află, potențial, în *mahat*. Nu e o creație, nu e o depășire, nu e revelația unor sepe noi de existență, ci numai simpla actualizare a potențelor fizice care zac în *prakriti* (sub aspectul să viu, *mahat*). A compara evoluția în sensul indian cu evoluționismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o trans-

²⁵ D.p. „Sunetul-potențial“ (*sabdha-taumatras*) produce, printr-o eglutinare cu moleculele, „atomul spațiu“ (*akasa-ana*), căruia îi corespunde — în ordinul subiectiv — simțul auditiv; „energia luminoasă și radiantă“ (*tejas-tanmatra*) produce „atomul radiant“ și simțul vizual, etc. V. Dr. Seal, op. citat.

formare a posibilităților de existență ce se află pînă atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu se creează, în sensul european al cuvîntului. Creația — filosoficește privind — e statică, e în însăși din eternitate și nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va întoarce în aspectul ei inițial de echilibru absolut.

Această concepție a evoluției e organic asistată de teoria *cauzalității*. Într-adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o citime nou-existentă, care-și cîștigă existența în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi acea non-entitate cauza unei entități? Cum ar putea veni *esse* din *non-esse*? Vachaspati Misra (în *Tattvakaumudi* 62, și pe larg în *Nyayavartikatatparyatika*) spune: „Dacă afirmi producția unei entități din non-entitate, atunci aceasta din urmă, fiind oriunde și ori-cînd, ar trebui să dea naștere ori-cînd și întotdeauna ori-cîrui efect și tuturor efectelor“. Iar comentind *Karika* IX, spune: „Efectul e o entitate, adică există prior operației cauzale“. (ib. 62). „Dacă efectul ar fi non-entitate înaintea operației cauzale, el n-ar putea fi niciodată adus în existență“ (ib. 64).²⁶

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dar, argumentează samkhyastii, dacă efectul n-ar exista în cauză — cum ar fi posibilă o relație între *ens* și *non-ens*. Cum ar fi posibilă o legătură intimă între *absență* și *efectivitate*? „Astfel stînd lucrurile, spune *Ishvara Krishna* (sloka XIV), tot ce poate fi împlinit prin cauză e manifestarea sau desfășurarea preexistentului efect“. Ca să ilustreze teoria cauzalității printr-o pildă, *Vijnana Bhikshu* scrie (*Samkhya Pravachana Bhasya*, I, 120): „După cum statula deja existînd în blocul de piatră e numai adusă la iveală de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai acea acțiune prin care se manifestă un efect, dînd iluzia că el ar exista numai în momentul prezent“ — comparație care își are corespondențe și în filosofia occidentală.

Asupra *ahamkarei*, textele Samkhya aduc multe amănunte, dar ceea ce interesează sumara noastră expunere e faptul că ea e definită prin „cunoașterea de sine“ (*Ishvara Krishna*, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deși materială, nu e manifestată în forme sensoriale, fizice — ci e omogenă, o *massa* energetică și pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că *ahamkara* e conștiința de sine, iar prin acest proces se resfrînge (*sarva*, emanație) în seria celor unsprezece prin-

²⁶ Cf. *Tattvakaumudi* 68—69; Samkhya Sutras I, 115, 118, cu comentariile și, în special *Anurudha* la S. S. I 41.

ciplii psihice (*manas* sau organul intern, coordonator al facultăților sufletești cinci simțuri cognitive și cinci simțuri oovative) — și în seria potențialelor fizice (*tanmatras*).

E de remarcat importanța capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individualității prin conștiința de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaștere de sine (care e absolut diversă de „deșteptarea” sufletului, avind ca temei *ago*) evoluează lumea fizică; și că serile fenomenelor exterioare — interioare au aceeași substanță comună, singura lor diferență fiind formula (unelor, în fenomenele psihice predominând *sattva*, în cele fiziologice (patimile, simțurile, etc.) *rajas*, iar fenomenele materiei „externe” fiind constituite din derivatele tot mai inerte, mai dense (taumatras, anu, bhutani) ale *tamas*-ei.

Samkhya are și o interpretare subiectivă a celor trei *gunas*, socotindu-le „aspecte” psihice. Când *sattva* predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă, virtuoaasă; cu *rajas*, mintea e agitată, incertă, nestabilă, iar în *tamas* e obscură, confuză, patimășă, bestială. Se înțelege, însă, că tîlcul acesta subiectiv-uman al celor trei „aspecte” cosmice nu contrazice esența lor obiectivă — „exterior” și „interior” fiind numai expresii verbale, în realitate existind un singur ordin fenomenologic.

Cu această temelie fiziologică, se înțelege de ce Samkhya socotea orice experiență internă simplă vibrație materială. De asemenea, etica se subsumează aceleasi scări de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distilare a minții, integrată în natură. Gunelz permează totul și stabilesc o legătură organică între om și cosmos, amîndouă entitățile fiind străbătute de aceeași durere a existenței și slujînd amîndouă același suflet absolut, străin de lume, minat de un destin neînțeles. De fapt, deosebirea dintre cosmos și om e numai o deosebire de grad, nu una de esență. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal — cel puțin în India — postulînd pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai jocul provizoriu al unei singure entități, *prakriti*. În timp ce sufletele, deși identice ca esență, deși cu neputință de deosebire între ele rămîn, totuși, etern separate unul de altul, cu prăpastii impenetrabile între ele. Această concepție e un moment impresionant în experiența pan-teistă a gîndirii indiene; izolarea definitivă a sufletelor într-un ocean de forme.

Importanța încercărilor fizice și fiziologice în Samkhya e mult mai largă decît s-ar bănui în aceste pagini. Problema necesită însă, pentru a putea fi justificată și apreciată, o amănunțită analiză tehnică, care nu-și găsește loc în studiul de față.

d) Logica

Pe cit e de originală și completă contribuția Samkhye în problematica filosofiei naturale, pe atît de sumară și lipsită de originalitate e logica sa și teoria cunoștinței. Samkhyastii, deși recunoșteau necesitatea unui canon al validității și invalidității cunoașterii, socoteau inutile, sau în orice caz secundare speculațiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyaya), sau asupra „evidenței de sine” a percepției (*Mimansa*), și neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de budhiști și geniala sistematizare de cel mai constructiv filosof indian, budistul Dignaga.²⁷

Samkhya afirmă urgentă numai o dialectică a realității și o apreciere critică a instrumentelor cari o revelează. Dacă se citeșc porțiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărțile Nyaya, budistă și *manasakas* — realismul celei dintîi apare cîrcum naiv, iar mijloacele epistemologice hotărît insuficiente. Vyasa (sec. VII), comentatorul lui Patangiali și Vijñana Bhikshu (sec. XVI), subcomentator de prodigioasă capacitate speculative — acordă oarecare importanță problemelor logice, deși în nici un caz atenția și valoarea pe care o arată problemelor de psihologie și metafizică. Vyasa, totuși, are admirabile analize asupra teoriei timpului — arătînd că împărțirea timpului prin aplicarea matematicii e un proces mental, necorespunzînd unei realități obiective, simplă structură pragmatică rezultată uzului cuvintelor (*Yoga Bhashya*, III, 52) — deși e probabil că ele au fost inspirate de budhiști și anume de logicianul Vasubandhu.²⁸

Teoria cunoașterii implică, în filosofia Samkhya, studiul „principiilor” (*tatva*) pentru că „prin studiul principiilor se obține cunoașterea completă, definitivă certă și absolută”. (I.K. 64). Aceste principii sunt propriu-zis cele 26 de elemente ireductibile, cari constituiesc lumea. Dar, filosoficește, ele s-ar

²⁷ Asupra acestor probleme capitale ale logicii indiene, v. *Satis Chandra Vidyebhusana, A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921), care prezintă un incens material, deși cu inevitabile inexactități; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), tratînd *Nyaya* și *Vaisheshika*; S. Sugura, *Hindu Logic* (Philadelphia, 1900), cercetînd materialele păstrate în China și Japonia; H. U. Vaisakia *Philosophy* (London, 1917), traducînd și comentînd un important tratat, conservat în *Tripitaka* chineză; G. Tucci, *Buddhist works on Logic* (Baroda, 1930), traducînd din Aryadava și Nagarjuna; G. Tucci, *Buddhist Logic before Dinnaga* (London, 1929) — și tratatele generale notate în bibliografie.

²⁸ Cf. Stcherbatzky, *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43.

putea rezuma astfel : principiul evoluției naturii și a facultăților mentale, teoria efectului existind potențial în cauză, și teoria cunoștinței — ca să nu mai pomenim principiul fundamental al existenței sufletului și *prakriti*, cu care ne-am ocupat în prima parte a acestui studiu.

La temelul oricărui travaliu logic indian se află definirea *promanei*, adică a instrumentelor de cunoaștere, „proba”, calea prin care se acceptă sau se refuză o cunoștință. Așadar, *Ishvara Krishna* (Karika, 4 spune : Percepția (*dristam*, *pratyaksha*) inferența (*armmana*) și mărturia corectă (*apta vacanam*) sunt cele trei probe“.

Percepția e „cunoașterea prin simțuri” (Karika 5) iar *Vachaspati Mishra*, interpretând pașagiul, precizează că percepția e rezultatul procesului mental (*buddhi*), în care *sattva* predomină, și care se obține prin atașarea aceluia specific simț perceptor de obiecte. Cu alte cuvinte, o activitate a simțurilor, orientată către obiecte, muldind forma lor (expresia e din *texte*) și prezentind aceste forme intelectului (*buddhi*)²⁹.

Aceeași definiție o găsim și în *Samkhya Sutras* : „*pratyaksha* e acea cunoaștere care rezultă din atașare (la obiecte) și reprezintă forma lor“ (I. 89). *Aniruddha*, comentind sutra, introduce un element nou, afirmind că definiția implică și „distingerea detaliilor“ (traducerea imperfectă a termenului *savikalpa*, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină).

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepției. Cea dintâi afirmă că actul percepției se disociază în două momente : a) *nirvikalpa*, adică percepția brută, tulbure, în care e absent conceptul de clasă și oricare altă diviziune logică (percepția copiilor) ; b) *savikalpa*, percepția la care colaborează o capacitate rațională, care integrează senzația în conceptul de clasă și în experiența anterioară, obținându-se o percepție netă. Aceasta e opiniunea lui *Kumarila*, din școala *Mimamsa*, care se pare a fi inspirat de budiști³⁰. De asemenea, e acceptată și de Vedantini (în operele tirzii ca *Vedantapeibhasa*). Dar budiștii iau o poziție opusă, și socotesc că cele două momente nu se pot disocia în experiența percepției, deoarece chiar în cea mai primară percepție există *savikalpa*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectul. Asupra acestei doctrine au durat polemici de veacuri, în India,

²⁹ *Vijnana Bhikshu* (*S. Pravachana Bhasya* I, 89), crede că *enumana* e „acea cunoaștere, modificarea intelectului, care se îndreaptă către obiectul cu care e în relație. Dar *purusha* nu e influențat prin această reflecție. Cf. *Vachaspati Mishra* (*Samkhya Tattva Kaumudi* 31 și 136) la *Karika* 5 și 20.

care au precizat admirabil noțiunile și au contribuit la definirea pozițiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puțin în *Ishvara Krishna* și întilii săi comentatori, cele două momente nu se distingeau. Dar, pentru că problema era deschisă și soluția obligatorie oricărui sistem, *Samkhya* a rezolvat ținind seamă de structura sa realistă, socotind că ambele momente sunt implicate în percepție.

În ceea ce privește *savikalpa*, adică integrarea datului individual în cadrele generale ale materialismului experimental și clasat anterior, *Aniruddha* (la I, 84) răspunde că aceasta se realizează în chiar actul percepției, prin colaborarea *memoriei*. (Deși budiștii obiectează, pe bună dreptate, că intervenția memoriei nu trebuie acceptată în studiul percepției, act complet independent și *sui-generie*). *Vyāsa* (*Bhoshya*, III, 47) precizează că percepția nu e numai generală³¹, deci altminteri cum s-ar putea observa obiectele ? Definiția *pratyeksei* după *Vyasa* e : „acea *promana* care se obține prin afectarea intelectului (*buddhi*) de către lucrurile externe prin vehiculul simțurilor“ (*Bhasya*, I, 7). Adaogă că procesul e orientat îndeosebi către surprinderea particularului.

Vachaspati Mishra (*Tattva vaisaradi*, III, 47) stabilește energia specifică a simțurilor și rolul lor în percepție. Într-adevăr, dacă cele cinci simțuri cognitive n-ar avea fiecare o activitate specifică, intransmisibilă, calitățile specifice n-ar putea naște niciodată, deoarece intelectul (*Buddhi*) nu face decit să lumineze și să coordoneze datele simțurilor.

Simțurile au calități specifice și rezultatul activității lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi și orbi ? — întreabă *Bachaspati*.

Rezumind, e evident că prin percepție realismul *Samkhya* e înțelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, obținind

³⁰ Cf. *Shlokaavartika* de *Kumarila* și *Nyayabintu* de *Dharmakirti*. De asemenea, *Stchebatzky*, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der Späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. *Die Wahrnehmungslehre der brahmanischen Systeme* (p. 190 și urm.). Influența lui *Dignaga* asupra lui *Prasastapada*, sistematizatorului logicii *Vaisheshika*, înfirmată de *H. Jacobi* în *Die indische Logik* (Göttingen, 1901) a fost definitor stabilită de *Scheerbatzky*, *Rapports entre la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde* (Muséon, 1912).

³¹ Aceasta este opiniunea vedantinilor, care spuneau că prin percepție se disting numai calitățile generale ale lucrurilor — *eus*, existență — iar individualitatea lor e „lucrată” prin raționament. *Kumarila* atacă pe vedantini în *Shloka Hika*, spunind că dacă percepția ar cuprinde numai caracterele generale, n-am putea distinge un bou de un cal, amindouă obiectele subsumându-se aceluiași clasă a „existenței” „animalului”.

un transfer formal în conștiință, iar obiectele existind ca atare, nefiind scotite nici senzații, nici momente, nici iluzii. Cu asemenea fundament, e ușor de aflat de ce Samkhya nu s-a preocupat prea mult cu problemele percepției, deoarece afirma validitatea datului printr-o intuiție directă a realității exterioare. Problema a fost, însă, mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui Dignago — și amănunte asupra-i se găsesc în lucrările citate în note.

Inferența sauraționamentul (arimāna) corespunde teoriei preponderente în logica Nyaya și Samkhya n-a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Influența budistă e inexistentă. E o teorie a inferenței implicând percepția (*Tattva Kumudi*, 34) și definiția în *Ishvara Krishna* (sloka VI) e acesta: „se fundează pe termenul major și pe termenul minor, și e de trei feluri“ — definiție înțeligibilă fără comentarii și paranteze. Formularea e atît de sumară tocmai pentru că era un lucru universal cunoscut și universal acceptat. Numai Charvakas negau *enumāna* ca probă (*pramana*) pe temeiul că termenul mediu (*vyapti* „concomitență permanentă“) e el însuși un adevăr ce trebuie justificat prin inferență și așadar se obține un cerc vicios³².

Răspunsul lui V. Misra la această critică a materialistilor e atitudinea bunului simț realist. El întreabă cum ar putea ști, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simțuri, și vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n-ar exista un criteriu de verificare. De asemenea materialistii se contrazic criticînd inferența, pentru că însăși critica lor folosește silogismul și e valabilă numai prin raționament.

Inferența e de trei feluri: 1) a priori (*purvavat*), cînd efectul se inferă din cauză (ploaie se inferă din prezența norilor); 2) a posteriori (*śeshavat*) cînd cauza se inferă din efect (ploaie din umflarea riului); 3) *samanyatodriśhia*, cînd inferența e de la general la general (V. Misra, *Tattva Kaumudi*³³ Vijnana Bhikshu (la S.S.I. 135) dă o probă din ultimul gen de inferență, afirmînd *gunele* din existența lui *mahat*.

³² Cf. G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*. (Roma, R. Accademie dei Lincei, 1924) și prodigioasa enciclopedie polemica budistă *Tattvasangraha* a lui Santaraksita, cu comentariul lui Kamalasila (Geekward Oriental Series, 2 vol. Baroda, 1929), unde se găsesc materiale noi, nefolosite de Tucci.

³³ Ateismul Samkhiei e singurul caracter pregnant care o deosebește de Yoga, sistem care acceptă existența lui *Ishvara* și-l scoatește punctul suprem în care yoghinul își poate fixa meditația sa discriminativă, atîngînd *mukti* (V. Studiul nostru din Ricerche Religiose). În color, fizica, psihologia și metafizica ambelor sisteme sunt aproape.

Samkhya Sūtras (V, 11) dovedește existența lui Dumnezeu din absența unui termen mediu (*vyapti*) între creație și creator, *Mahat* e un efect general, și se referă dintr-o cauză generală (gunele); dar un proces identic nu e posibil cu existența lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) își are cauza în natură (*prakriti*) și e inutil să implicăm un Dumnezeu (*Ishvara*), cu atît mai mult cu cît acesta dacă ar exista, ar fi imobil și perfect calm, n-ar avea nici o dorință, nici aceea a creației.

Între Dumnezeu și Lume nu există o relație organică, o „invariabilă concomitență“ (*vyapti*), așadar din existența Lumii nu se poate deduce existența lui Dumnezeu.

Inferența slujește în Samkhya la dovedirea existenței principiilor (*tattva*) și ea e implicată în travaliu metafizic pe care l-am expus în partea I-a a acestui studiu. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, pluralitatea sufletelor, e justificată de asemenea prin inferență. Samkhya pleacă de la un adevăr acceptat în India: că au existat oameni cari s-au liberat prin cunoaștere, și ei sunt înțelepții (Kapila, Asura, etc.) sau *rishis*, ale căror legende abundă în epică și în Purane. În același timp durerea existenței e un dat cotidian și această durere dovedește ignoranța, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet — conștiința Universală, Brahman identic cu Atman (cum afirma Vedanta) — cînd cel dintîi suflet s-ar libera de iluzia fenomenică, aceasta ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esența fiind una și aceeași, n-ar putea exista în același timp în două stări complet opuse. Samkhya e nevoită, astfel să accepte o pluralitate infinită a sufletelor și interpretează textele sfinte — cari afirmau existența unui singur suflet — spunînd că aici se înțelege unitatea de clasă iar nu unitatea individuală (Vijnana Bhiksha, introducere la *Samkhya Sūtras*). Există un singur suflet în sensul că esența tuturor *purusha* e aceeași, și e opusă naturii (*prakriti*).

Deși cu reale capacități metafizice și impresionante posibilități de analiză științifică a fenomenelor obiective și a viații mentale; deși reprezintă efortul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană — Samkhya n-a putut atinge nici gloria budistă, nici popularitatea aproape universală a filosofiei vedante, care și-a stabilit supremația definitivă îndată după pieirea Budismului în India. Poate cauza s-ar găsi în ateismul Samkhiei și în aspectul său tehnic, științific, anti-mistic. În același timp avea de luptat cu spiritul sincretist, cu adeversari

cari asimilau doctrinele și metodele sale. Însăși Vedanta a asimilat concepția naturii primordiale, *prakriti*, identificând-o cu *maya*, iluzia eternă creatoare a formelor. Motivul identificării *prakriti-maya* se află și în epică.

Samkhya a influențat originile budismului și, în creștere, a fost la rîndul său influențată de budisti. Peste tot, în literatura filosofică indiană — în Upanisade, în epică, în Purane, în *tantra*, în mistică — se pomeneste de *Samkhya* și de *Kapila*, legendarul ei fondator. Istoria școlilor samkhyasti și ale interpenetrărilor lor reciproce e prea obscură și încă nestudiată ce s-o rezumăm aici. De altfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înțelegerii și aprecierii contribuțiilor pur filosofice — și le-am evitat complet în acest studiu.

Notă bibliografică

A. *Texte*. Notăm numai tratatele principale și edițiile cari au fost cercetate în acest studiu, alăturînd datele istorice și aprecieri sumare.

1. *Ishvara Krishna, Samkhya Karika*, mijlocul secolului III d. Chr., tratat în 72 de slokas, excelent sumar mnemonic, e cea dintîi sistematizare a Samkhyei care ni s-a păstrat.

2. *Māthara, Vṛittile S. Karika*, data nesigură, probabil sec. VII—VIII d. Chr. Comentariu scurt, fără contribuții sintetice. Se spune că e influențat de Gaurapada. Ed. Benares, 1922, singura care există pînă în prezent, îngrijită de Pandit Vishnu Prasad Sarmā.

3. *Gaurapada, Bhashya* la N.1, sec. VII, urmează aceeași linie interpretativă tradițională, de interes parțial. Ed. și traducere de Wilson, retipărită Bombay, 1924. Traducere exactă, dar cu inevitabile imperfecții tehnice.

4. *Vachaspati Mishra, Samkhya — tattva — Koumudi*, comenta la N.1, cel dintîi original și polemic, oferind o nouă sistematizare filosofică și o inteligentă maturizare a subiectului. Traducerea suferă pe alocuri de influențele limbajului teosofist anglo-saxon.

5. *Tattra-Sumasa*, atribuit iluzoriu lui Kapila, sec. XIV, uimitor de sumar tratat în 22 slokas, comentat de Narendra, editat și tradus (obscur) de N. Sinha, Allahabad, 1912.

6. *Samkhya Pravachana Sutra*, voluminos tratat în cinci cărți, autor necunoscut, atribuit de tradiția lui Kapila, probabil sec. XIII—XIV, cuprinde materiale mult mai vechi și polemici anti-idealiste.

7. *Aniruddha, Samkhya-sutra-vṛitti* com. la N.6, începutul sec. XVI, neoriginal dar extrem de clar, de completat și de sistematizat. Ed. Garbe, Calcutta, 1888, și o traducere bună în 1892 (amîndouă în „Biblioteca Indica“).

8. *Vijnana Bhikshu, Samkhya-pravachana-bhashya*, la No. 6 original, polemic, neblînd, tratînd geniale însușiri filosofice, datează — ca toată literatura scrisă indiană — mult predecursorilor și tradiției orale. Ed. Benares, 1909, de către Pandit Ratna Gopala Bhattacharya, tradus (obscur) de Siha, cu N.5 și N.7 E cel mai dificil tratat samkhyast.

9. *Mahadeva Vedantin, Samkhya-vṛitti-sara*, sec. XVII, com. la N.6, neoriginal, urmează pedestru pe Aniruddha. Editat și tradus parțial de Garbe cu N.7.

Din cărțile Yoga au fost utilizate aici :

1. *Patanjali, Yoga Sutra*, data nesigură, sec. II în Chr. sau sec. IV d. Chr. Sistematizează sumar tradiția.

2. *Vyasa, Jyoti-bhashya* la No.1, sec. VII d. Chr., admirabil comentariu, acut, metafizic, polemic. Ed. cu No.1 și No.3. Benares nenumărate ediții. Nu există, însă o ediție critică.

3. *Vachaspati Mishra, Tattra-vaisaradi*, comentariu la No.2 sec. IX. Glosă completă, cu amănunțite analize, valoare metafizică și polemică. Tradus cu No.1 și No.2 de Woods, Harvard, 1914, înțelegibil fără textul sanscrit, traducere mulată pe fraza sanscrită, fără valoare pentru cel care nu poate urmări originalul. Trad. Rama Prasad, cu No.1 și No.2, Allahabad, 1910, obscură și diletantă.

B. *Studii critice*. Notăm numai studiile recente, necesare și originale ; edițiile sînt cele pe care le-am folosit.

Richard Garbe, *Die Samkhya — Philosophie* (Leipzig, 1894), lucrare fundamentală, singura care există completă. Mult material, capitoile prime importante lipsite de spirit filosofic, multe probleme le înțelege superficial, sau numai comparîndu-le cu sisteme europene.

A. B. Keith, *A History of the Samkhy Philosophy* (London, ed. II, 1924) scurtă expunere a evoluției ideilor Samkhyaste, datorînd mult lui Deussen, Jacobi și Hopkin. Valoare istorică ; nulă filosoficește. Necesară ca orientare bibliografică.

S. N. Dasgupta a făcut din Samkhya și Yoga obiectul favorit al studiilor sale. Cf. *A History of Indian Philosophy* (Cambridge, 1922), p. 208—271 ; *Yoga as Philosophy and Religion* (London 1924) ; *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930) aduce numeroase materiale asimilate, interpretate, coordonate cu o rară

pătrundere și înțelegere filosofică. În interpretarea teoriilor naturale, Dasgupta datorește anumite sugestii cărții d-rului B. N. Seal.

Paul Deussen, *Die nach-vedische Philosophie der Inder* (ed. 3 Leipzig 1920) p. 408—506, studiază numai Ishwara Krishna. Ideile Samkhya în Upanisade.

P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (tr. engl. Edinburg, 1906) p. 231—255. Ideile S. în epică S. W. Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, 1920) p. 96—188; J. Dohmann, *Samkhya in the Mahabharata*, 1923 (autorul n-a putut vedea această lucrare).

Asupra lui Ishwara Krishna și comentatorilor săi: Takakusu, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient*, vol. IV p. 57 și urm. Belvalkar, în *Bhandarkar Commemoration Volume*, p. 171—184 și A. B. Keith, *The Māthara Vritti*, în *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. III, part. III — discută problema lui Māthara și Vindhavāsa.

CAPITOLUL III

Contribuțiuni la psihologia Yoga

Acest studiu e limitat la discuția conceptului de „experiență sufletească” în Yoga, și la analiza sumară a tehnicii (asceză, meditație, practică) pe care tratatele yogice o socotesc capabilă de a distruge experiența comun umană și de a realiza tranșa meditativă (*samādhi*). În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieții sufletești normale, cotidiene. În paragraful II se urmărește procesul psihologic al desrădăcinării acestei structuri prin practica Yoga. În paragraful III se stabilește noua structură obținută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putinte să atingă *samādhi* și stările imediat premergătoare. În alt articol se vor continua analizele asupra psihologiei Yoga, discutându-se concepția timpului, psihologia limbajului, etc. precum și câteva considerații finale asupra contemplației indiene.

Se înțelege, așadar, că nu vom examina aici rezultatele propriu-zise ale practicii Yoga, așa cum se află ilustrate de yogini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de dilettantism medical sau teosofic, necesită un imens și direct material de observații. În paginile ce urmează ne mulțumim să expunem psihologia Yoga, așa cum e înțeleasă și justificată de literatură filosofică Yoga. Socotim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive: 1) revelează o concepție psihologică generată de un temperament specific și de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ, 2) reduce în discuție posibilitățile de control asupra dinamicii subconștiente și eficacitatea concentrației. În aceste decenii de superstiții și mistagogi, când s-au publicat atâtea compilații lipsite de orice suport textual sau tradițional asupra Yogei — socotim necesar o preliminară acțiune critică. În afară de câteva excepții (notate

în bibliografie) — excepții cari de altfel se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filologice — tot ce s-a publicat până acum, în Europa, India și America asupra Yogei e lipsit de garanție științifică sau practică. Nu e posibilă o educație tehnică yoginică fără ajutorul unui grup. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă sterilitate și inutilitate.

Acest articol e sumar și se conduce după autorii clasici ai filosofiei Yoga. Yoga însă, e o atitudine universală a gândirii indiene și exemple ilustrând meditația, asceza, transa, miracolele yoginilor abundă în întreaga literatură indiană. Năzuind să luminăm numai câteva concepții centrale, am redus numărul textelor citate și indeobște orice excursiune în domeniul strefei psihologiei Yoga. Metafizica ei am expus-o în studiul *Introducere în Filosofia Samkhya* (Revista de Filosofie, 1930, no.2). O ultimă observație asupra terminologiei. Am păstrat întotdeauna termenii tehnici sanskriți, încercînd o traducere verbală și una filosofică. Iar în expunere am urmărit sistematica tratatelor yogiene, multe fraze fiind numai parafrizarea comentată a textului sanskrit. Am notat întotdeauna izvorul, cifra romană indicînd cartea, iar cifra arabă numărul sutrei din clasicul tratat al lui Patanjali (sec. II î. Chr.) iar numele Vyāsa sau Vachaspati Mishra precizează comentariul făcut de Vyāsa sutrelor lui Patanjali și adnotațiile acestuia de către Vachaspati Mishra. Comentariul lui Bhoja nefiind atît de important nu am uzat de el în acest articol.

Profesorului nostru Dr. Surendranath Dasgupta, cu care am cetit, tradus și discutat paginile dificile, i se cuvin mulțumiri pe cari numai dragostea și modestia sa ne împiedică a le amplifica.

a) Structura vieții sufletești normale

Yoga e un sistem filosofic (*darsana*), constituit din trei științe sau trei grupări de științe : 1. teoria cunoștinței și logice ; 2. psihologia și tehnica (amîndouă implicînd un fond etic) ; 3) metafizica și soteriologia. Organicitatea sistemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte și funcțiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei științe cu planurile experienței umane. Într-adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei experiențe ce se deosebesc structural, calitativ, între ele, iar nu dintr-un coeficient de intensitate sau cantitate. Aceste trei structuri sunt : 1) experiența falsă, iluzorie, invalidă

(eroarea sensorială) ; 2) experiența cotidiană, obștească, umană ; 3) experiența ultimă (*samādhi*), rezultanta meditației și practicei Yoga, care conduce pe pragul liberării (*mukti*), de durerea existenței (*samsara*). Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de „experiență”, elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experiențelor false, a erorilor datorită fie iluziilor aperiective (d.p. frînghia iluzoriu socotită șarpe), fie unei invalide asociații de idei (stilul în întunec crotit duh necurat, etc.). Toate aceste experiențe iluzorii, eronate, se disting printr-o justă aplicare a simțurilor sau printr-un raționament valid.

Psihologia ca știința a faptelor sufletești, se ocupă de experiența general umană, constituită de ansamblul experiențelor realizate în ordinul natural. E util de amintit aici ceea ce scriam asupra Samkhiei, că în aceste două sisteme indiene (Yoga-Samkya) faptele sufletești sunt înglobate în ordinul natural, ca oricare alt fenomen fizic sau biologic ; ele sunt manifestări — morfologice deosebite dar esențial identice — ale aceleiași Naturi primordiale (*prakriti*). Yoga ca și Samkya socotește reală orice manifestare naturală, orice moment fizic, ca și orice moment psihic. Ceea ce e ireal, adică fals, e relația dintre aceste fapte și suflet, o falsă relație (*upādhi*), o identitate invalidă, izvorită din ignoranța metafizică. Experiența cotidiană a existenței general umane, deși e validă logiceste și psihologiceste — e falsă metafiziceste, pentru că se atribuie sufletului (V. *Introducere la Fil. Samkhya*). Cu acest depozit vast de experiențe just adunate de activitatea sensorială (just, adică *natural* ; dar vom vedea că ce e „natural” în psihologia cotidiană e „iluzoriu” metafiziceste) și clasate de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul și soteriologia) — se ocupă psihologia yogică, analizînd astfel activitățile sensoriale, energetice memoriei și îndrumînd teoreticește itinerariul ascetic — practic.

Înșirînd, a treia experiență e cea care se obține prin distrugerea actualei structuri sufletești, e generată de roadele meditațiilor, adică prin suprimarea funcțiunilor sensoriale și prin stabilirea unui nou și subtil echilibru fiziologic (*printr-un special proces respiratoriu*, etc. v. infra) ; e o totală poligeneză care nu are nimic comun cu antecedenta structură și care poate sluji de vehicul revelației ultime, liberării (*mukti*). Această stare de transă (traducem provizoriu *Samādhi* prin „transă”, deși acești doi termeni nu au comun decît exprimarea pierderii facultăților normale) e produsă prin colaborarea gnozei și practicei, a unei subtile discriminații metafizice în esența lucrurilor

(cosmosul, suflatul, falsa relație posesivă dintre suflul și minte, etc.) și a unei activități tehnice susținută, urmărind dezrădăcinarea funcțiilor psiho-fiziologice de toate zilele.

Scopul yogei e distrugerea celor două experiențe prime (eroarea logică și eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o nouă experiență, calitativ diversă. Aceasta pentru că, după cum am scris în repetate rânduri, condiția existenței umane e dureroasă pentru temperamentul indian și singurul scop e depășirea ei.

Vyāsa (ad Patanjali I, 1) împarte astfel stadiile minții (planuri mentale, *citta bhumi*): 1. instabilă (*kṣipta*); 2. confuză obscură (*mudha*); 3. stabilă și instabilă (*vikṣipta*); 4. fixată într-un singur punct (*ekāgra*); 5. complet strunită (*niruddha*). Dintre aceste stări primele două aparțin tuturor oamenilor, fiind însăși dinamica cotidiană, psihomentală. *Vikṣipta* se obține printr-o fixare ocazională a minții prin atenția (de pildă în soluționarea unei probleme matematice într-un efort de memorie, etc.), dar ea e pasageră și nu slujește liberării (*mukti*), pentru că nu e obținută prin yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispozițiile minții, tot după Vyāsa (I, 2) sunt: *prakṣyā* (vioiciune, iluminare), *pravṛti* (activitate, energie), *sthiti* (inerție) — dispoziții care se datoresc predominanței uneia dintre cele trei *gunas*: *sattva* (puritate, iluminarea prin înțelegere), *rajas* (energie) și *tamas* (inerție). Mintea (*citta*) nu e decât un organ natural, dinamic, putinte de a suferi obscuritate (cînd e subjugat de *tamas*), pasiune (prin instaurarea *gunas rajas*) și claritate rațională, conjugată cu puritate morală (prin stăpînirea *gunas sattva*).

Suprimarea experienței umane nu e o sarcină facilă chiar pentru tehnica de drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul, cu funcțiunile lui, ci subconștientul setea de viață, vast receptacul al experiențelor rasei, rădăcini adînci, cîteodată ele însele cadre formate ale experiențelor actuale. Yoginul are de luptat îndeosebi cu partea fluidă, intențională, subconștientă a minții. Evident, ascensiunea practică prin purificări, renunțare și meditații, nu poate începe înaintea unei perfecțibile luminări teoretice.

Dar larăși nimic nu poate fi realizat — spun participanții doctrinei Yoga — fără practică, fără acțiune (*kriya*), fără *tapas* (energia purificărilor și înfrînrilor ascetice). Cărtile II și III a lui Patanjali sunt închinute cu deosebire acestei activități yogice, (purificări, poziții corporale, procese respiratorii, meditații prin fixarea obiectelor, meditație fără obiecte etc.). Totuși, Vāchaspati Misra (ad II, 1) are grijă să observe: 1) că acțiunea (*kriya*-

yoga) nu trebuie exagerată ca să tulbure echilibrul fiziologic al trupului și 2) că nu trebuie executate cu dorința fructelor.

Din acest organic apel către acțiune (înțeleasă ca realizare practică, iar nu *aplecare în afară*) se înțelege că de indispensabilă e experiența yogică. Astfel, în actuala condiție umană e imposibil de valorificat (și chiar de justificat) *samādhi*, starea ultimă, preliminarie liberării — pentru că *samādhi* transcende experiența și e numai un „nume“ pentru cei cari participă, încă, total la experiența general-umană. Dar cei cari se hotărăsc, chiar numai pentru un răstimp, să practice renunțarea valorilor lumesti (*vairagya*) și cele dintii preliminarilor tehnice yogice — au posibilitatea să verifice realitatea și eficacitatea acestor practice și întrevădarea liberării Vyāsa (ad I, 49) lămurește deosebirea dintre cunoștință prin *comunicație* (sau inductivă) și cea prin experiență (sau „particulară“); cunoașterea Yogei e inclusă în această cunoaștere nemijlocită. Credința (*shraddha*) vine după cea dintii realizare (Vyāsa, I, 34), după ce conștiința se convinge direct de eficacitatea teraputeiceei Yoga¹.

Trecerea de la starea suflatească cea de toate zilele la stările psihice proprii meditațiilor yoginice se face treptat. Însăși contemplația Yoga — cum vom vedea îndată — consistă din grade diferite (*bhumi*, „planuri“ cum le numește Vyāsa) și saltul peste ele nu dă nici un rezultat practic Anticipația, necărbdarea, pripeala, dorința de a atinge *samādhi* fără ca totuși mintea yoginului să se poată concentra total în Ishvara; acea „dorință individuală“ de transă — sunt obstacole, rezistențe obiective în împlinirea scopului. Vyāsa (ad. III, 6) scrie: „Cînd s-a cucerit un plan (*bhumi*) prin *samyana* (*samyana* consistă din concentrație, meditație și transă, v. Vāchaspati III, 1) aceasta se aplică celui imediat următor. Nimeni nu poate sări un plan imediat următor și practica *samyana* referindu-se la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos (*adhara bhumi*). Și dacă *samyana* nu se realizează cum se poate revela cunoștința nemijlocită? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcînd din

¹ De amintit definiția percepției ca „experiența nemijlocită a unui obiect; *Abhoga* e o „luminare“ (*prajna*), printr-o „percepție directă“ (*saksetkara*) a obiectului ei însuși. (Vachaspati Misra, ed. I, 17). Dar percepția ordinară e condiționată de limitarea simțurilor, de obstacole, înfrîmțări, în timp ce yoghinii — în spusa tratatelor — posedă o supra-sensibilitate specială a simțurilor, asemenea zeilor (zeii indieni sunt suflați „desincarnați“) (Vachaspati Misra, *Tattva kaumudi* 30 la *Samkhyā* - *Karika* V). El pot intra în direct contact perceptual cu forma minuscule (akrośi), sau enormă (pakṛiti), *Samkhyā* Sūtra I, 98—99. Discuția pe larg a percepției yogiailor se află în Patanjali Yoga Sūtra, cartea a III-a.

Umnezeu (Ishvara)² motivul activității sale, nu are nevoie să practice *samyana* planurilor inferioare, ca cetirea gîndurilor, etc. De ce? Pentru că obiectul acestor *Samyana* (inferioare) e deja cucerit prin alte mijloace (meditație în Ishvara). În ceea ce privește natura planului imediat următor unui plan oarecare, numai practica yoga ne-o poate revela. De ce? Pentru că s-a spus (în scripturi): „Yoga trebuie cunoscută prin Yoga; Yoga se manifestă prin yoga, etc.“. Tăgăduirea realității experienței yogice sau critica anumitor aspecte e gratuită din partea unuia om care nu are cunoașterea imediată a practicii; aceasta, pentru că stările yogice transcend condiția în care ne aflăm cînd o criticăm³. Ceea ce se numește „individualitate“ umană, „conștiință, „personalitate“ etc. e alcătuită dintr-o împletire organică de funcțiuni psihice (cîte vrți — „stări men-

² Discuția asupra teismului Yogei se află în studiul nostru *Il male e la liberazione nella filosofia Samkhya-Yoga* (Ricerche Religiose, 1930, n. 2, p. 200—221).

³ Necesitatea experienței directe a realizării prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în Tantra, acea misterioasă școală tehnică, filosofia apînii, a potențelor asupra căreia nădăjdum a publica în curînd cîteva studii. „E lucru femeiesc să te ostenești a stabili superioritatea unui adevăr prin argumente discursive, în timp ce e lucru bărbătesc să cucerești lumea cu propria-ți potențialitate“ (*Tantratattva*, vol. I, p. 125). „Sakti (potența ce se cere actualizată prin practică) a unui lucru nu așteaptă recunoașterea intelectuală“. (Ibid. p. 124). Experiența, realizarea își are validitatea în sine, în propria-i acțiune; acesta e rezumatul Tantrii.

Aspectul prin excelență pozitiv, efectiv, practic, al Yogei se află concretizat în ceea ce se numește Hatha-Yoga. Această ramură a Yogei nu se mărginește la regularea igieniei trupului, nici la o medicină gimnastică; ea nu e o știință fiziologică (așa cum se crede în Europa), ci o cale practică în realizarea emancipării, cale care recomandă disciplinarea și stăpînirea absolută a trupului și minții, iar nu distrugerea lor prin contemplația finală (cum propovăduiește Yoga gnostică (jnana Yoga). De aceea Hatha-Yoga se poate considera o ramură a Tantrii, pentru că află *mukti* în realizare, în voința de putere, în act iar nu în abstractă meditație. Prin trup se realizează *skti*, nu prin anularea trupului. În conformitate cu aceste principii vezice, *Hatha-Yoga* elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri fizice sau sportive, ci să realizeze o virilități și ordonată stăpînire a funcțiunilor fiziologice. Cuvîntul de ordine e practica, exercițiul, aplicarea (sensurile termenului *abhyasa*). Prin *abhyasa* se obține izbînda, prin practică se cucerește libertatea. Conștiința perfectă se cîștigă prin act. Yoga se obține prin activare *abhyasa*. Moartea poate fi pălănită prin *abhyasa* și omul ajunge cuceritorul morții prin practică. Prin practică se capătă puterea profeției (*vaki*) și însușirea de a merge oriunde; numai prin simpla exercitare a voinței“ (*Shiva Samhita*, IV, 9—11). Problemele acestea se află cercetate în Studiul comparativ între fiziologia Yoga și Tantra, cu referință la sistemul nervos și aparatul respiratoriu, pe care nădăjdum a-l publica curînd.

tală“, dar în sensul dinamic al expresiei) cari se cer cunoscute și stăpînite de cel care intenționează să practice Yoga. Acesta *vr̥tti*, însă, nu pot fi controlate și, în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poți libera de existență (*samsara*), dacă nu cunoști nemijlocit viața și nu poți suprima răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teologie dicotomizată a Creației care, în concepția *Samkhya-Yoga* slujește atît desfătării cit și liberării sufletului.

De fapt, condiția umană, deși dureroasă — nu e desperată, deoarece însăși experiențele se străduiesc la liberarea sufletului (funcționarea lor generînd desgust de *samsara* și nostalgia renunțării). Mai mult, numai prin experiențe se obține liberarea; ele sunt un vehicul prim și indispensabil. De aceea zeli (*vidēha*, „desincarnați“) sunt inferiori condiției umane și zac din timpuri, fără să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanța acordată, de către Yoga experienței, practicii, realizării. Cunoașterea nu mai e suficientă în ea însăși, cum socotea *Samkhya*; liberarea nu poate veni prin gnozi, prin revelația metafizică — ci printr-o distrugere propriu-zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operații chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

În analiza globală a „individualității“, a sistemului psihic care activează în fiecare om condiționat fiind de anumite variabile, Yoga descoperă următoarele *vr̥tti* (stări psihomentale) *avidya* (ignoranță), *asmita* (sentimentul individualității, al falsei personalități posesive), *raga* (pasiune, atașare), *dvesha* (desgust, aversiune) și *abhinivesha* (dragoste de viață, „voința de a trăi“) (*Vyāsa* și *Yoga Sutra* II, 3). Ele nu sunt cinci funcțiuni separate, cinci elemente distincte, ci masa psihică e un tot care se poate specializa, diferența în cinci funcțiuni separate. Toate cinci *vr̥tti* sunt dureroase (*klesha*); așadar toată experiența e *klesha*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin yoga se pot opri aceste *vr̥tti* și se poate transcende experiența umană, așadar răul.

Să analizăm puțin aceste stări mentale (*vr̥tti*). Cauza lor ontologică e, firește, ignoranța (Y.S. I, 8) și aceasta se înțelege prin ceea ce am scris în *Introducere în Filosofia Samkhya*. Ele se transmit prin *vasanas*, un concept psihologic de maximă importanță în yoga și care aici are sensul de: senzații specifice subconștiente, creînd cadre experiențelor. Aceste *vasanas* sunt impresii subliminale, cari condiționează experiența actuală și cea viitoare și, fiind dincolo de pragul conștiinței, constituie un dificil obstacol în liberare (*mukti*), aflîndu-se în stare potenți-

ală și cerind să se actualizeze (monden) chiar după ce yoghis-
mul a trecut în altă fază (alt „plan“ al desăvârșirii). *Vāsanas*
sunt produse de *virtii* și produc la rândul lor *virtii*, cercul fiind
etern fără început și fără sfârșit, atît timp cît se acceptă valo-
rile mondene și se poartă sarcina organismului psihic normal.

„*Vāsanas* sunt izvorite din memorie“ scrie Vyasa (ad Y.S.
IV, 9); aceasta e dovadă a caracterului lor subliminal. Viața e
o descărcare de *vāsanas*, manifestată prin *virtii*; traducînd
aceasta în terminologia psihologică experiența existenței e o
continuă actualizare în procese, și *acție*, a subconștientului *Vā-
sanas* predispun caracterul specific al fiecărui individ, după den-
sitatea *Klesha*, după ereditate, și conform cu algebra karmică.
Tot ce definește specificitatea, individualitatea intransmisibilă
a fiecărui ins, ritmul instinctelor, valorificările instituțiilor etc.
— sunt produse de *vāsanas*, de subconștientul care se trans-
mite din generație în generație (limbaj) moravuri, civilizație;
transmișune istorică) după cum se transmite personal (trans-
migrare karmică)⁴. O bună parte din materialul prezent în exis-
tența noastră e numai moștenire racială, socială, intelectuală
— forme de acțiune și gândire create de exercițiul *vāsanas*.
Aceste elemente subconștiente determină: itinerariul majorității
oamenilor. Numai prin Yoga ele pot fi cunoscute, controlate
și „arse“.

Acțiunile (*Karmah*) sunt suportate de *Kleshas* și *Kleshas*
de acțiuni, scrie Vādraspati Misra (ad II, 3), și relația aceasta
ciclică trebuia înțeasă în același sens ca relația *Klasha-vrtti-
vāsana*. De altfel, Yoga rezumă astfel interdependența psihică
a conștiinței normale: acțiunile (*Karmah*) sunt izvorite din stări
mentale (*virtii*) și produc la rândul lor *virtii*. Stările mentale sunt
Kleshas. Ele înămintăză *vāsanas* potențe subconștiente, ener-
gie specifică subliminală care condiționează morfologia specifică
a stărilor mentale individuale și sunt generate de *vāsanas*. După
cum am mai scris, dinamica creatoare *Karma-vrtti-kleshas-
vāsana-karma* etc. e infinită și fiind naturală (aparținînd lumii
fenomice, reale, existențe, cosmice) nu se poate distruge.
„Arderca“ acestor stări subliminale — de care vorbește Yoga
— înseamnă detașarea cului metafizic (*purusha*, ego transcen-
dent, aflîndu-se în contact iluzoriu cu mentalul) de conștiința
cotidiană (inteligentă, procesul asociativ, sensibilitate, memorie,
etc.). În acel caz dinamica mentală se reîntoarce în dinamica

⁴ Potențele karmice se transmit printr-un *anima* (*linga*, „corpul
subtil“), ele nu pot modifica și nu se pot atașa de suflet (*purusha*).
Dar, transmigrarea se face numai prin forțele și potențele din *anima*.

fizică, oarbă, cosmică (*prakriti*). „Slăbirea acestor *Kleshas* se
împlinește prin reducerea lor în incapacitate de a oferi obsta-
cole în calea dreptei judecăți. Și acesta e efectul disciplinei
Yoga, atît prin procese vizibile, cît și invizibile“ (Vijñana
Bhikshu, *Yogasara*, cap. II). Între experiența normală și sa-
madhi e un salt calitativ, care rupe cercul etern *vāsanas-vrtti-
karmas*.

În stările mentale dureroase (*Klishta*, care se poate traduce
de asemenea „păcătoase“) nu pot exista alte stări (*aklishta*) sau,
chiar dacă ar exista, nu s-ar putea manifesta, fiind blocate,
barate de stările *Klishta*. Astfel explică Yoga solidaritatea uman-
ității în rău, în experiența comună, dureroasă — și rezistența
opusă de însăși condiția umană mesajului renunțării. Durerea
e un dat general, dar puțini sunt acei cari au curajul renun-
țării și puterea de a parcurge complet itinerariul liberării —
pentru că atît timp cît experiența e stăpînită de *Klishtas*, orice
virtute transcendînd valorile lor e blocată, e împiedecată să se
obiectivizeze actual, pozitiv, e acceptată numai ca o nostalgie, nu
ca o experiență. Din această nostalgie pentru izolatele stări
pure (*aklishtas* — pure nu în sens moral, ci metafizic, adică
transcenzînd iluzoriile raporturi psihologice eu — suflet) se
ridică dorul de cunoaștere, iar prin cunoaștere natura experien-
ței se revelează și *Klishtas* pot fi înlăturate printr-un înalt proces
cognoscitiv (*viveka*, discriminația metafizică, de cîte ori ne
referim la „cunoaștere“ în sensul pozitiv, implicăm conștinutul
dat de Yoga: înțelegere metafizică a realităților și a binomu-
lui *purushapakti*). Între stările mentale pure (*aklishtas*) și cele
impure (*klishtas*) — adică între psihoza de toate zilele și între
spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare — conflictul
e permanent, chiar în conștiința neofitului angajat cu izbîndă
în aceea meditativă. Aceasta se datorește faptului că *Klishtas*
rămîn în subconștient, de unde numai o meditație superioară
le poate deșrădăcina (v. post). Rolul subconștientului (*samska-
ras*, *vāsanas*, etc. în psihologia Yoga e de o capitală importanță,
condiționînd întreaga experiență. Concepția *vāsanas*, *Klishtas*,
implică o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deși fără
exagerările școlii freudene. Deosebirea dintre psihanaliză și
Yoga e că cea dintîi acordă subconștientului o origină prin excen-
dență sexuală, în timp ce Yoga îl derivă din orice experiență
condiționată de iluzia eu-suflet, din orice acțiune (*krya*) egoistă,
adică săvîrșită cu dorința fructului (*phalatrishna*). Subconștien-
tul — derivat atît din moștenirea ereditară cu care se nasc oa-
menii, cît și din propriile acțiuni ale vieții prezente — e acea
masă de *samskaras* și *vāsanas*, care opune o rezistență tenace

mesajului renunțării și tind a se actualiza în stări mentale (*virtți*). Această tensiune permanentă a subconștientului (potențele) de a se realiza pozitiv de fapt, în viața individului — de a se consuma, manifestându-se — constituie trepidanța filiformă, nestatornicia, momentanul, seria dezordonată de *eclats* a conștiinței. Din cauza subconștientului (a memoriei, a experiențelor trecute cari determină atenția, cari construiesc cadre speciale pentru contemplarea lucrurilor) e atât de dificilă concentrarea, meditația ce necesită un continuu psihic precis orientat și tenace susținut (*egragacittavrtti*).

O altă deosebire dintre concepția subconștientului în Yoga și în psihanaliză : Yoga crede că acest subconștient poate fi stăpinit prin practică, prin intensificarea virtuților, printr-o atletică morală — și omul își poate construi destinul (liberarea) după voința sa.

Această suprațea a stărilor vicioase (*virtți*) se menține până la *nirodhasamadhi*, adică până ce yoghinul atinge o altă stare, transcendind experiența, și care se poate traduce prin „meditație fără conținut sensorial“ („transă“). Totuși, prin acțiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure (*aklishta*) și în cele din urmă acești germeni de virtute (nu etică, ci metafizică ; ele sunt *potențe*, capabile să realizeze o viziune discriminativă a existenței și o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conștiințe și distrug stările primare (*klishtas*).

Liberarea de durerea existenței, așadar, e posibilă prin transcenderea experienței. Expresia indiană e „supresiune“, „distrugere“ — dar cum nimic nu se *distrug*e, ci numai se *dețasează* de conștiință, își schimbă aspectul, ajungând din psihisme (evoluate din *prakrti*) natura primordială (*prakrti*), o traducere nemerită ar fi „transcendere“. Această transcendere (salt calitativ) se realizează prin contemplația pură, yoginică, *samādhi* și ea implică o atroce pregătire. Ne mulțumim să schițăm aici numai psihologia procesului și fiziologia presupusă.

b) Tehnica yoginică

Secretul meditației yoga e concentrarea într-un singur obiect care poate fi tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprincenelor, virful nasului, un obiect luminos, etc.), un gînd (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Ishvara). Această concentrare unitară și continuă se numește *ekāgrata* („într-un singur punct“) și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor

de conștiință (*sarvārhatā*, atenție multilaterală, discontinuă și difuză. *Yoga Sutra* III, 11).

Mintea (cit. ; *cittavrtti* — stări mentale) e fluidă pentru că aparține dinamicii fizice ; iar orice o pasager, e dureros ; așadar liberarea nu poate fi obținută decît prin distrugerea fluidității mentale, adică a înșirii funcțiilor bio-psihice. Aceasta e definiția yogei : *yogah cittavrttisinadhaḥ* (Y. S. I, 2). Suprimarea lentă și sigură a conștiinței normale e scopul tehnicii yogice. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestei metode, sau dacă ea e pesimistă, desperată etc., ne mulțumim a-i descrie metodele.

Ekāgratā, concentrarea într-un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară și promptă a tuturor distracțiilor mentale, inconsistentelor gîndirii, etc. cari consumă atât de inutil conștiința normală. Lăsat în voia asociațiilor (prin senzații sau *vāsanas*), omul normal își trece ziua într-un mod pasiv, cuprinzînd panoramie o înfinitate de momente instabile ; și oarecum *exterioare* lui. Caracterul gîndirii normale (nestruite de *ekāgrata*, ci numai de concentrații ocazionale, *kṣiptovikṣipta*) e faptul că e *gîndită* de obiecte. Simțurile sau subconștientul aduc continuu în lumina conștiinței obiecte cari posed conștiința, o modifică și o mulează după forma și intensitatea lor. Asociațiile dispersează conștiința, pasiunile o violează, setea o înstrăinează, proiectînd-o în afară. Sub iluzia *gîndirii* se ascunde o nesfîrșită fluturare dezordonată, produsă de senzații, cuvinte și memorie. Cea dintîi datorie a yoghinului e de a *gîndi* și a nu se lăsa gîndit. De aceea practica yoga începe prin *ekāgrata*, care barează distragerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuu ferm și organizat. Pluralitatea conștiinței se distruge treptat, fluviul stărilor mentale se înfrînează. Exercițiul *ekāgrata* tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate filiformă : activitatea sensorială (*indriya*) și subconștientul (*samskara*). Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie și imediat în funcționarea acestor generatori. Un yoghin poate obține voluntar discontinuitatea conștiinței, adică poate provoca în orice timp și în orice loc izolarea atenției într-un singur punct, ajungînd în sensul la orice altă activitate sensorială sau mnemonică. *Ekāgratā* dăruiește adevărata voință, o eficace regie a organismului bio-mental.

Obstacolele întîmpinate de cel care încearcă practicarea concentrației sunt, în primul rînd, ridicate de însuși trupul lui ; în al doilea rînd, și cele mai dificile, de minte. Yoga oferă instrumente de autocontrol pentru înlăturarea acestor obstacole.

Ca orice asceză, recomandă obligativitatea înfrînării simțurilor, pentru că satisfacerea activității acestor simțuri înseamnă posesiunea lor de către obiecte (simțul se duce la obiect, își ia forma și o oferă conștiinței), adică perpetua lor înstrăinare, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt „membre“ (*anga*) 1) înfrînările (*yama*) 2) disciplinele (*niyama*) 3) posturile corporale (*āsana*) 4) regularea procesului respiratoriu (*prāṇāyāma*); emanciparea activității sensoriale de obiectele externe (*pratyāhara*) 6) concentrația (*dharana*); 7) meditația yogică (*dhyāna*) 8) *sa-mādhi* (Yoga Sutra, II, 29; cu această sutra Patanjali începe analiza yogei propriu-zise, care se continuă în cartea a III-a). Se poate remarca de la cea dintâi privire ascensiunea sistematică a disciplinelor. *Yama* intenționează cea dintâi triere a pasiunilor egoiste, preliminară purificare a omului, distrugând omul de rind și înlocuindu-l cu un alt om, ales⁵. *Yama* e compusă din cinci imperative: 1) a nu ucide (*ahimsā*); 2) a nu minți (*satya*) 3) a nu fura (*asteya*) 4) a nu avea raporturi sexuale (*brahmacharya*) 5) a nu fi zgîrcit (*aparigraha*). *Vyāsa* (ad Y. S. II, 30) dă câteva amănunte asupra modului cum trebuie înțelese și practicate aceste abstenențe. „*Ahimsā* înseamnă a nu cauza durere nici unei creaturi, prin nici un mijloc și nici-odată. Înfrînările (*yama*) și disciplinele (*niyama*) cari urmează își au rădăcinile în *ahimsā* și tind să desăvîrșească *ahimsā*... Veracitatea (*satya*) consistă în acordarea vorbirii și gândirii cu faptele. Vorbirea și gândirea corespund cu ceea ce s-a văzut, auzit ori dedus ca atare. Vorba se pronunță pentru scopul de a comunica cunoștința. Se poate spune că s-a folosit pentru binele altora, iar nu pentru păgubirea lor numai dacă nu e amăgitoare, confuză sau steapă.

Dacă, totuși, se dovedește a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunțată ca atare (adică fără amăgire, confuzie și sterilitate) nu e adevăr, e păcat numai... Astfel, fiecare e dator să cerceteze cu multă luare aminte și apoi să pronunțe adevărul pentru binele tuturor făpturilor... Furtul (*steaya*) înseamnă a pune stăpînire ilegală pe lucruri aparținînd altora. Abținerea de la furt (*asteya*) consistă în distrugerea dorinței furtului. *Brahma charya*

⁵ De altfel, practica yogică nu face altceva decît să distrugă trespăsurat „oamenii“ creați de însăși disciplina sa. Fiecare stadiu tinde la crearea unei noi personalități, tot mai detașată de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat următor începe prin distrugerea acestei noi personalități și înlocuirea ei cu o alta. În cele din urmă prin *Samādhi*, se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalității e însăși Yoga.

înseamnă înfrînarea puterilor ascunse, a forței generatoare (*brahmacharyam guptendriasyopasthasya samyamah*). Absența avaritiei (*aparigraha*) înseamnă non-apropriere a lucrurilor străine și aceasta o o consecință a înțelegerii păcatului atașării și a dăunării produse de adunarea, conservarea sau distrugerea bu-nurilor“.

Aceste înfrînări aparțin eticele general umane și ele pot fi alăt de bine practicate de un ucenic yoghin ca și de oricare alt aderent la o școală morală. Prin practicarea lor nu se obține o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenirii de rind. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece *yama* e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste și se creează noi centri de experiență. Abstenența sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importanță acestor „puteri ascunse a forței generatoare“; exercitate, ele dispersează energia cea mai prețioasă a organismului bio-psihic, produce depresii și debilitate cerebrală, atacă sensibilitatea concentrației și instaurează definitiv regnul animal în om; și strunite, canalizate, stăpînite — ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăugat însă, că abstenența sexuală (*brahmacharya*) înseamnă nu numai absența actului sexual, ci arderea tentației carnale. Instinctul nu trebuie lăsat subteran, difuz și subconștient — nici „sublimat“ ca la mistici — ci pur și simplu distrus, desrădăcinat din conștiință și simțuri⁶.

Paralel cu înfrînările mai sus exemplificate, yoghinul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de discipline corporale și psihice. „Curățenia, calma împăcare (*santhosha*), asceza (*tapas*), studiul metafizicei yoga și facerea din Dumnezeu motivul tuturor acțiunilor (*īdvarapranisādhana*) constituiesc disciplinele“ (Yoga Sutra, II, 32). Curățenia (*sancha*) înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, mușchii stomacului, penisului și anusului fiind astfel disciplinați, încît să poată pompa și res-

⁶ Problema actului sexual e de o impresionantă importanță în India și ea nu e întotdeauna soluționată ascetic. Tantra de pildă, îi dă o valoare soteriologică; prin unirea sexuală se realizează auto-revelația. Ritul, însă, e mai de grabă o contemplație obiectivă; masculul sălășilește unirea cu femeia detașat de voluptate, cu mintea concentrată în Shiva. „El e Shiva, ea e Shakti (potența cosmică)“. Actul sexual e realizare, nu depozitare nervoasă. O altă școală (*Sahajiyā*) află în permanență juisare sexuală (fără ejaculare) adevărată emancipare de rău.

pinge lichidul după voie⁷. Astfel reziduurile alimentare, depozitele organice, produsele de dezamiliare sunt cu ușurință îndepărtate din organism. Evident, abluțiunile corporale sunt de la sine înțelese. Iar Vyāsa precizează că *sancha* înseamnă și curățirea impurităților minții (ad Y. S. II, 32). Împăcarea de sine (*santhosha*) înseamnă absența dorinței de a amplifica necesitățile existenței. „*Tapas* (asceza) consistă în îndurarea contrariilor ca dorința de a mânca și dorința de a bea; cald și frig; a sta în picioare și a sta jos; absența vorbirii (*Kadha manna*) și absența indicațiilor faciale care trădează sentimentul sau gândurile (*ākara manna*)⁸ etc... Studiul e cetera științelor liberării de existență (*moksha* sau repetirea silabei *Om*, etc. (Vyasa, *ibid.*).

În timp ce yoghinul e cufundat în aceste acțiuni purificatorii preliminare, legiuni de tentații subconștiente îl asaltă concentrația. Nu trebuie uitat că toate practicile, posturile fizice, asceza, etc. ținesc un singur scop: *ekāgratā*; acest continuu psihic e posibil numai după ce yoghinul se poate detașa de trup și poate actualiza această detașare fără efort, firesc, prompt. Se înțelege așadar urgența disciplinării subconștientului. Una din metode e *sădirea gândului* contrariu ca să deslocaască gândul său, metodă descoperită și aplicată de către toate școlile ascetic-contemplative orientale și occidentale (Buddhismul, sau mai bine zis manualele de contemplație ale budismului medieval, a elaborat admirabile scene de contemplație pentru distrugerea atașărilor carnale și intensificarea renunțării, „scene” cari amintesc cele codificate de Loyola. (v. articolul următor, secțiunea contemplației). Regula lui Patanjali e: „pentru înlăturarea tulburării păcatelor, instaurarea contrariilor” (II, 33). Vyāsa, comentînd, sugerează câteva gânduri cari trebuie actualizate și fructificate în momentul tentației. În su-

⁷ Autorul a văzut acest exercițiu la foarte ordinari yoghini din Bengal. Posibilitățile de control asupra nervilor și mușchilor necontrolabili în stare normală sunt, însă mult mai vaste. Dr. Rele (Bombay) a putut înregistra științific oprimarea bătăilor inimii pentru trei-patru și chiar șase minute la un yoghin de a doua mână. S-a folosit fotografia radiosopică.

⁸ Vachaspati Misra (ad. Vyasa, II, 32) lămură că „absența indicațiilor faciale, prin care se trădează secretul intim al minții, înseamnă controlul asupra sa însăși astfel ca gândul să nu se comunice la împlinare și oricui”.

tra 34 cartea a II-a Patanjali explică felurile păcatelor (vicilor)⁹.

Cu fiecare obstacol surmontat, yoghinul ajunge stăpîn pe o nouă funcțiune sau energie. Chiar însuși obiectul patimii la care se renunță ajunge posesiunea sa. De pildă: „prin *asteya* (a nu fura), toate bijuteriile se apropie de el” (Y. S. II, 37), ceea ce înseamnă că renunțînd la furt, yoghinul ajunge stăpînul potențial al oricărui obiect. Renunțarea e adevărata posesiune. De fapt, yoga e dincolo de morală, binele și răul fiind numai manifestări naturale, stări mentale (*triti*) cari nu au nimic de-a face cu binele metafizic, nici cu *samādhi* („transă” supremă). Yoghînul trebuie totuși să practice binele ca un mijloc de auto-disciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzecită. Roadele acestei practici îi revelează o nouă putere sufletească. Mai tîrziu, însă, cînd detașarea de existență și de obiectele existenței e realizată — yoghinul renunță și la aceste virtuți etice; renunță nu în sensul că se întoarce la umanitate, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în ascensiune și se cuvin, așadar, părăsite ca niște instrumente cari și-au făcut datoria și ajung sarcină.

Curățirea fizică spune Patanjali, fructifică un nou și bine-venit sentiment; desgușt de propriul său trup și ruperea contactului cu alte trupuri (II, 40). Iar prin curățire psihică se ob-

⁹ O listă a celor nouă obstacole împotriva concentrației se găsește în *Yoga Sutra*, I, 30. Vyasa le explică astfel:

- 1) *vyadhi* (boală) e tulburarea echilibrului fiziologic;
- 2) *styana* (langoare) e indispoziția minții de a lucra;
- 3) *samsaya* (indecizie) e noțiunea care se zbate între ambele părți ale unei probleme: poate fi astfel sau astfel;
- 4) *pramada* (neglijență, nesimțire) e lipsa de inițiativă pentru a recurge la *samādhi*;
- 5) *alasya* (greutăți) e inerția minții și a trupului, datorîndu-se „greutății” (*garutvat*);
- 6) *avirati* (senzualitate) e pofcă ce urmează cînd obiectele simțurilor iau în stăpînire mintea;
- 7) *bhranti* (noțiune greșită, invalidă) e falsa recunoaștere;
- 8) *darsanaalabha-bhumikatva* (incapacitatea de a vedea realitatea din cauza molibităților care zdruncină fundamentele);
- 9) *anavathitava* (instabilitate) care nu poate păstra un continuum al gândirii, tocmai pentru că mintea nu a atins *ekagrata*. Acestor obstacole se adaugă durerea (*dukkha*), despărțirea (*daurmanasya*) etc. (Y.S. I, 32). De asemenea, prin cultivarea prieteniei universale (*maitri*), mîlei (*kuruna*) mulțumirii (*mudita*), precum și prin indiferența la fericire, mizerie, virtute sau vicii, se purifică mintea (Y.S. I, 33). Toate acestea aparțin domeniului obțesc al eticii indiene, fiind ilustrate, alături de literatura ortodoxă populară, cit și de cea sectară. Yoga, ca și alte tratate asiatice (bipiste în general) le folosește însă numai ca mijloace.

ține *ekāgrāta*, control al simțurilor și capacitatea de a cunoaște suflul (II, 41). Mulțumirea de sine, compătărea, aduce inexprimabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu-zisă (*tapas*, durerea fizică și îndurarea drept purificare) îndepărtează impuritățile și inaugurează un nou control al simțurilor, adică posibilitatea de a dilata energia sensorială (claire-voyance, claire-audience, cetirea gândurilor etc.) sau de a o suprima după voie (Vyasa, ad II, 43).

Să examinăm acum al treilea „membru“ al yogei (*yogāṅga*): posturile specifice concentrației (*āsana*). *Asana* se definește (Y. S. II, 46) *sthira-sukham*, adică „stabilă și lesnicioasă“. Descripția *āsanei* se află în numeroase tratate *Hatha Yoga*, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schițată, deoarece *āsana* se învață de la un *guru*, iar nu din cărți.

Ceea ce e important e faptul că *āsana* dă o stabilitate rigidă trupului și, în același timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită astfel senzația iritantă a oboselii, a enervării anumitor părți ale trupului, se regulează procesele fiziologice — îngăduindu-se atenției să se ocupe numai de partea fluidă a mișcării. La început o *āsana* e incomodă și chiar insuportabilă. Dar după o anumită practică efortul de a o menține ajunge inutil. Ori și aceasta e de o capitală importanță psihologică, efortul trebuie să dispară, postura ascetică trebuie să ajungă firească, numai în acest caz fructifică. „Postura ajunge perfectă când efortul de a o realiza dispare, astfel că nu mai e mișcare în trup. De asemenea perfecțiunea ei se împlinește când mintea se transformă în infinit (*anantasamapattiḥ bhyām*), adică face ideea infinitului propriul său conținut (Vyāsa, II, 47). Iar Vachaspati Misra, discutând comentariul lui Vyāsa, scrie: „Cel care practică *āsana* va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminteri, postura ascetică de care se vorbește aici nu va putea fi realizată“. În ceea ce privește „mintea transformată în infinit“, aceasta înseamnă o completă transcendere a atenției sensoriale, o detașare de sentimentul și funcțiunile propriului său corp.

Asana e una din specificitățile ascezei indiene. Se întâlnește în *Upanișade*¹⁰ și chiar în literatura vedică¹¹ iar

¹⁰ Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Edinburgh, 1906, p. 387—388).

¹¹ J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), p. 21—31.

epica¹² și Purane abundă în episoade ilustrând meditația prin postura ascetică.

O expunere descriptivă și analitică a *āsanei* depășește cadrul acestor note psihologice. În tratatul *Hatha Yoga Gheranda Samhita* (*dr̥ṭṭiḥ upadesha*) se găsește tabloul a treizeci și două de *āsanas*. Traducem sloka în care se definește una din cele mai comune posturi ascetice *padmāsana* (*āsana* în formă de lotus): „Așează piciorul drept pe pulpa stângă și în același fel piciorul stâng pe pulpa dreaptă; încrucișează mâinile pe la spate și apucă strâns călcăile picioarelor (mina dreaptă pe călcăiul drept și mina stângă pe călcăiul stâng). Reazămă bărbia pe piept și fixează privirea în virful nasului“. (*Gherada Samhita*, II, 8). Alte *āsana* sunt dificil de înțeles prin descriere. Pilde se pot vedea în planșele cărții lui Sir John Woodroffe (Arthur Flavelon): *The Serpent Power* (două tratate Laya Yoga, traduse din sanskrită, cu o voluminoasă introducere. (*Madras*, 1924, ediția a II-a). Scopul tuturor posturilor e, însă, același: înțetarea absolută a tulburării din partea contrariilor („*dvandva-nabhihātā*“, Y. S. II, 48).

Când acest calm și bien-être s-a realizat, adică după ce stabilitatea corpului se poate obține fără efort, yoghinul începe *prāṇāyāma* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o definește astfel: „*prāṇāyāma* e oprirea (*viccheda*) mișcărilor inspiratorii și expiratorii (*svasaprasavayogati*) și ea se obține după ce s-a realizat *āsana*“ (Y. S. II, 49). Un colossal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu. Patanjali îi închină numai trei sutras, dar din comentariile lui Vyāsa și Vachaspati Misra se pot culege informații diverse. În tratatele *Hatha-Yoga* și *Purane* descrierile *prāṇāyāmei* sunt fără număr. Principiul și motivația psihologică a *prāṇāyāmei* se poate rezuma astfel: Respirarea și aspirarea sunt indeobște variabile, după împrejurări externe sau excitații mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanța subconștientului și, astfel, instabilitatea atenției. Absența ritmului respiratoriu produce acea jenă bine cunoscută și tulburarea sentimentului prezentei noastre reale în trup. Efortul e înstrăinare, predică Yoga. Acele funcțiuni vitale absolut necesare (și răsufletarea e cea dintâi dintre ele) trebuie să *ritmate*, ca să le putem uita sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

¹² În *Mahabharata*, cartea *Sani Parva*, capitolele 237, 241—317. Textele se găsesc adunate și filologic interpretate de E. W. Hopkins, în articolul *Yoga technique in Mahabharata* (*Journal of American Oriental Society*, XXII).

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar mai este ceva specific yogei. Prin prāṇāyama, yoghinul încearcă să cunoască nemijlocit „viața” din el, energia organică ce se descarcă prin aspirație și respirație. E, am spune, o atenție asupra vieții organice, o cunoaștere prin act, o intrare în esența vieții, intrare calmă și scrupuloasă, fără orgasmul unei pierderi frenetice sensoriale. Repetăm, yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activitățile sensoriale posedă omul și îl desmembrează. Concentrarea asupra acestei funcțiuni prime, răsunarea, revelează în cele dintii zile de practică o inexprimabilă senzație de armonie, o acordare ritmică, melodică a tuturor accidentelor fiziologici. Mai apoi, un sentiment obscur al prezenței în trup, prezență plină și robustă, o autoconștiință grandioasă, calmă, efectivă. Evident acestea sunt fenomene simple, accesibile oricărui, verificate de oricine încearcă o preliminară disciplinare a răsuflării¹³. Dar Yoga tinde să depășească această stare de armonie și să detașeze funcțiunea respiratorie de esența ei, adică să poată lucra cu respirația nu numai în ce privește manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experiențe intime ale yoghinilor a căror reconstrucție în propoziții raționale pare obscură sau de-a dreptul absurdă. E destul să adăugăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente: aspirație (*puraka*), expirație (*rechaka*) și păstrarea aerului (*Kumbaka*), iar apoi în spațierea lor, secundă cu secundă, până ce atinge proporții colosale. Aspirația se produce îndocobște pe nara stângă, iar expirația pe cea dreaptă.

Prin prāṇāyama, spune Patanjali, voalul întunecului se deslășă (II, 52) și mintea ajunge vrednică (*yogyata*) de concentrație (*dhāraṇa*). (II, 53). Cea dintii manifestare a puterilor de concentrație a *pratyahāra*, termen pe care noi îl traducem:

¹³ Ne-am propus de la începutul acestui studiu să nu intrăm în discuții asupra realizărilor yoghinice, atât din pricina insuficienței materialului de primă mână de care dispunem, cât și pentru inaccesibilitatea acestor observații. Senzațiile experimentale prin regularea respirației sunt, însă, universale cunoscute. Astfel, regretatul orientalist O. Rosenberg obisnuia să practice meditația și prāṇāyama într-o mănăstire Zen din Japonia și însemnările lui corespund cu ale noastre. (Stcherbatzky, *Nirvana*, p. 15). De asemenea, pe o cale complet streină yogei, Dr. Weber recunoaște valoarea acestor exerciții pentru mușchii inimii și sistemul general. (*The means for the prolongation of life*, *British Medical Journal*, 5 decembrie 1903). Un exces sau o greșală în prāṇāyama produce, însă, grave accidente pulmonare și chiar o tuberculoză galopantă. De aici, insistența tratatelor pentru ajutorul unui guru.

„Facultatea de a libera activitatea senzorială de obiectele externe”, dar care se află în general tradus prin „abstractizare”. Patanjali îl explică astfel: „*pratyahāra* e facultatea prin care simțurile nu vin în contact cu obiectele lor specifice și totuși mintea (*citta*) posedă senzațiile, ca și cum contactul ar fi real” (II, 54).

Bhoja, comentând, scrie că simțurile își schimbă direcția lor către obiecte, adică rămân în ele înșile (*svarupamatre svast-hanam*). Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară ca niște guri de cules senzații. Totuși, deși activitatea lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări senzoriale. Cu alte cuvinte, cind *citta* dorește cunoașterea unui obiect extern, ea nu folosește o activitate senzorială, ci prin potența senzorială de care dispune, poate cunoaște acel obiect. Cunoașterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă și se aseamănă cu cea care se dăruiește omului prin grația lui Dumnezeu (Ishvara) cind yoghinul își fixează mintea în El. „Atunci intelectul (*prajñā*, facultatea cunoașterii esențiale, metafizice, spre deosebire de *buddhi*, care e inteligența relațiilor fenomenale) yoghinului cunoaște totul așa cum e (Vyasa ad II, 45).

Posedarea acestei calități (*pratyahara*), prin care e posibilă o contemplație intelectuală a lumii, yoghinul a sfârșit partea tehnică, antrenamentul fiziologic și psihic, a ascezei. Simțurile lui sunt acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. *Citta* fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea și luminarea senzațiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simțurilor. În stare normală, omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea simțurilor, de subconștient, de ego și de setea de viață. Prin *cittavrttinirodhaḥ*, *citta* rămâne în ea însăși (*svarupamātra*). Dar ea e potența tuturor. Universul fenomenal nu e înghițit de întunec pentru un yoghin. E numai detașat și el poate fi contemplat în esență (*tattva*) nu în forme (*rupa*) și stări mentale (*vrtti*).

c) Morfologia meditației

Am descris în paragraful precedent cele cinci „instrumente externe” indispensabile meditației yoga (*pancha behnagan sadhanāni*). Ne amintim că yoga e alcătuită din opt membre (*angai*). Ultimele trei cu care începe Patanjali, cartea a III-a e *Yoga-Sutrelor* sunt denumite „subtile”, deoarece consistă în exerciții spirituale pure, fără ajutor fizic sau fiziologic. Ele

sunt : 1) concentrația (*dharana*) 2) meditația (*dhyāna*) și 3) *samādhi*. Tustrele au o similaritate atât formală, cât și esențială, de aceea tratatele *yoga* le înglobează într-un singur termen tehnic : *samyama* (Vachaspati Misra, ad Vyasa III, 1). La drept vorbind, *dharana* și *dhyāna* nu sunt decît aspecte ale contemplației finale, *samādhi*, ale acestei stări hipnotice în care vacuitatea e obiectul conștiinței, stare dificil de descris, nefiind o „experiență” (relația motrice), nici o cunoaștere abstractă ci o transcendere reală și statică. Fără concentrație (*dhāraṇā*) și meditație (*dhyāna*) *samādhi* nu e posibilă, dar în același timp ele sunt atât de intim sudate, încît trecerea de la una la alta nu întâmpină atât de multe obstacole. Yoghinul are acum o conștiință purgată de instincte, memoria și volte-face. Stațipn pe nervi, pe trup și pe voință, stimulii exteriori sau mnemonici: nu-l mai tulbură. Poate realiza *ekagrata* după voie. Iar *dhāraṇā* (de la rădăcina *dhri* „a ține strîns”) înseamnă tocmai „fixarea statică a minții într-un singur loc” (*deshabandhasattvāya dhāraṇa* Y. S. III, 1). Prin această fixare antr-un obiect fizic exterior sau într-o imagine se obține meditația aceluia obiect. *Dhyāna* se definește astfel : „conținutul efortului mental (*pratyayasikaatanata*) de a asimila obiectul meditației, liber de orice alt efort de a asimila alte obiecte” (*pratyayantarenāparamrsta*, Vyāsa ad Y. S. III, 2). Această meditație yoghinică *dhyāna* e calitativ diversă de meditația normală, atât pentru că în stare normală conținutul e numai aparent (sau e „distracție”, adică vagabondaj (*rajasic* al minții, inconsistența uniformă, v. Vyasa I, 41), sau pentru că ea se oprește la contemplația formelor impure ale obiectelor (adică în relațiile lor invalide). Meditația, în uzajul curent al cuvîntului, e o stare delicat de vagă, fiind fie o supraîncălzire emotivă, fie o vacuitate sau extremă și filiformă mobilitate a conștiinței. *Dhyāna* e de-a dreptul imposibilă, fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă un rol covârșitor în *yoga* budistă, după cum vom avea prilejul să arătăm în articolul următor. În Occident, paralele se pot descoperi în Plotin, Susso și în mistica Renașterii catolice. Probabil că analogiile sunt mai mult decît formale.

Samādhi e acea stare contemplativă, cînd mintea apucă forma obiectului nemîișlocit, fără colaborarea categoriilor și imaginației (*Kalpānā*) ; cînd obiectul se revelează în el însuși (*svanipa*), unde ca și cum ar fi vid de el însuși (*arthamataranir-bhasam svarupasunyamiva*, Y. S. III, 3). Vachaspati Misra, comentînd, explică un pasagiu din *Vismu Purāṇa* (VI, 7, 90) scriînd că absența *Kalpānei* înseamnă a nu mai considera actul și obiectul meditației reciproc diverse. *Samādhi* liberează mintea de această imaginație iluzorie ; prin ea se revelează actul

meditativ identic cu obiectul meditației, tocmai pentru că acest obiect nu se mai prezintă conștiinței în relațiile cari îl definesc fenomenal, ci „ca și cum ar fi vod de el însuși”. Expresia aceasta, ca și altele multe ce abundă în psihologia meditației *Yoga*, își găsește sprijin în anumite curente intuiționiste din filosofia modernă.

Ar fi totuși o greșeală fundamentală să se confunde *samādhi* — a cărei descriere o vom completa în paginile ce urmează — cu o transă hipnotică. Hipnoza e cunoscută psihologiei *Yoga* și ea e atribuită stării mentale ocazional concentrate (*vikshipta*, v. ante), așadar unei vacuități sau continuum pasager, fără conținut și, mai ales, fără potențe de realizare, nefiind o *ekagrata* obținută prin atrocă asceză a subconștientului, puritate morală și cunoaștere metafizică (*prajna*) — ci un baraj provizoriu al fluxului conștiinței, baraj extrinsec, arbitrar și automat. Transa hipnotică a fost cunoscută și ilustrată încă din timpurile epice, deoarece găsim în *Mahabharata* (XIII, 40) un precis exemplu de hipnoză¹⁴. Iar Bhatta Kallata descrie în *Spanda Kārikā* deosebirile dintre transa hipnotică, somnambulică, și *samādhi*¹⁵. *Vikshipta* e numai o paralizare de origine emotivă sau volitională a dinamice mentale. E indispensabilă această observație, pentru a nu confunda *samādhi* — care se obține cînd *ekagrata* se instaurează definitiv în locul *sarvarthata* (Y. S. III, 11) — cu hipnoza fenomen bine cunoscut indienilor, dar disprețuit și socotit brutal, inutil.

O distincție fundamentală se face între etapele realizării *samādhi* : cînd starea de transă contemplativă se obține cu ajutorul unui obiect sau idei (fixînd adică *citta* într-un anumit punct fizic sau ideal) se numește *samprajñata samādhi*. Cînd, dimpotrivă, *samādhi* se obține fără nici o relație (nici exterioară, nici relație de conștiință, nici prin sentimentul „eu simt”) o meditație descătușată de idei, susținută numai de inefabilul *esse*, iluminată prin participarea efectivă globală la realitatea transcendentă care nu se „comunică” dinamic, ci se revelează static — această transă supremă se numește *asamprajñata samādhi* (*samādhi* non diferențiată). După spusa tratatelor mintea

¹⁴ Vipula, discipolul lui Devasarmān, a fost rugat de maestrul său să păzească pe Ruci, soția de încercările lui Indra. Ruci se pregătise de adulter, dar Vipula a privit-o lung și fix în ochi, pînă ce femeia a căzut complet în somn hipnotic. Apoi „a intrat în trupul ei”, adică și-a comunicat ordinul, iar cînd Indra a venit, Ruci l-a primit rece, rigid și l-a întrebat ce caută. Rezumatul episodului în Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930, p. 354).

¹⁵ Dasgupta, op. cit., p. 352 și următoarele.

(cit) are o singură percepție cind se află fixată în *Samādhi*: ea poate percepe direct, nemijlocit sufletul (*purusha*) și prin această contemplație (care e participatie) durerea existentă în cetează (*Vijñāna Bhikṣhu*, — *Yogasara*, p. 9). Cît timp există relații pasagere și iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale (*virtti*, *samskara*), sufletul nu putea fi perceput. Numai cînd partea cea mai luminoasă, mai subtilă și mai pură din minte, *saitva*, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conștiinței — ea poate „răsfrînge“ (ca un cristal) placidul și ferm staticul suflet. Întreaga speculație metafizică indiană (cu excepția Tantrei aderă la acest principiu al revelației statice. Omul trebuie și e dator a activa pentru a pregăti revelația supremă. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yogei, sunt numai preliminarii. Contemplația ultimă nu mai e un act și nu se poate realiza prin voință. Ea se împlinește prin natura lucrurilor, cînd cit e fixată, sufletul se răsfrînge firesc, fără efort. *Samādhi* înseamnă anihilarea definitivă a conștiinței normale, izolarea fenomenului „conștiință“ de subconștient (fapt care produce o „a doua naștere“, dedublarea personalității etc.), detașarea simțurilor de obiecte, dilatarea lor în proporții înfricoșătoare — adică o aparentă despersonalizare sau abrutizare. Nu intră în cadrul acestor note o discuție a validității metafizice sau religioase a contemplației yoghinice. De altfel, *samādhi*, fiind dincolo de experiență și de schemele raționale, discuția ceza ei atroce e inutilă, *Samādhi* putînd fi realizată direct prin grația divină. Părerea aceasta o împărtășește și Yoga, spunînd că cel care e ajutat de Ishvara e scutit de a trece prin toate „planurile“ (*bhumi*) ci el poate atinge direct *asamprajnata samādhi* (Yoga Sutra, III, 45: „*Samādhi* se realizează făcînd din ei ar fi diletanță sau oțioasă. În India chiar; anumite școli (de pildă, Tantra sau curentele *bhakti*) au reacționat împotriva ei. Tantra o socotește abstractă, iluzorie și ineficace, deoarece renunță la potența (*sakti*) omului ca atare. *Bhakti* crede că as-Ishvara obiectul tuturor acțiunilor“). Dar grația divină sau *bhakti* (devotie mistică) din partea yoghinului nu sunt daruri generale. De aceea, drumul cel mai sigur pentru omul normal e asceza și tehnica Yoga.

Samprajnata samādhi e și ea subîmpărțită în mai multe clase (patru, șase sau opt) pentru că practica meditației a fost cu multă pricepere și adîncime realizată în India, iar etapele ei precis analizate. În prima etapă mintea se identifică cu obiectul în expresia lui globală 1) obiect, 2) noțiune, 3) cuvînt; toate acestea alcătuind o reprezentare comprehensibilă printr-un simbol fonetic sau grafic; vezi articolul următor asupra psiholo-

giei limbajului în Yoga) și această identificare se numește *savitarka* (Y. S. I, 42). E necesar de reamintit că această formă a meditației nu are nimic comun cu meditația normală, ocazională, asupra unui obiect, ea fiind generată de o conștiință fixată (*ekagrata*). Totuși, *savitarka* e socotită treaptă inferioară, cea dintîi în desăvîrșirea *samādhi*. Imediat următoarea *enervitarka* (sau „nedistinctă“) și Vyāsa (ad I, 43) o explică astfel: „*citta* devine *nirvitarka* după ce memoria își încetează funcțiunea, adică după ce asociațiile verbale și inferențiale, încetează; cînd obiectul e vid de nume și sens; cînd mintea îl reflectă nemijlocit, transformîndu-se în forma obiectului și strălucînd numai cu acest obiect — în-el — însuși (*svarupa*)“. În această operație meditativă, mintea e liberă chiar de sentimentul *eului*, numai producîndu-se actul conștient „eu cunosc acest lucru; sau „acest lucru e al meu“, ci mintea fiind acel obiect (Vachaspati Misra, I, 43). Obiectul nu mai e asimilat prin asociații — adică localizat în seria reprezentărilor anterioare, valorificat prin relațiile extrinsece (nume, dimensiuni, uz, noțiune, clasă) și oarecum debilizat prin procesul de abstractizare inerent conștiinței normale — ci apucat direct, în nuditatea lui esențială, ca un dat prim și pozitiv.

Dar și această formă a meditației trebuie depășită, pentru a putea pătrunde real în esența lucrurilor. Yoghinul începe astfel practica meditației *savicāra*, cînd mintea nu se oprește la aspectul grosolan al obiectelor materiale (conglomerate de atomi, particule fizice etc.) ci completează de-a dreptul acele nuclee energetice, infinitezimale pe cari fizica Yoga le numește *taumatrā*¹⁶. Iar cînd mintea se identifică cu *taumatrā*, disociate de sentimentele pe care aceste *taumatrā* le produc prin înșăși firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poate asimila formal libere de sentimentul suferinței, plăcerii, violentei, inerției, etc. — se realizează ceea ce se numește *nirvicāra Samādhi*. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitezimale de energie care constituie adevărata bază a universului fizic. E o plonjă reală în însăși esența lumii fizice, iar nu în fenomenele calificate și individuale¹⁷.

Savitarka, *nirvitarka* și *savicāra* se numesc „samadhi cu suport“ (*bijāsamādhi*), iar *nirvicāra samādhi* e denumită *nirbija samādhi* („fără sămîntă“, fără suport). Această stare e o „concentrație neconștientă de obiect“, adică o stare cînd „ni-

¹⁶ Introducere în filosofia Samkhya și Dasgupta, *Yoga Philosophy*, p. 339 și următ.

¹⁷ Discuția se află în Vyasa I, 44, 45 și Vachaspati Misra ibid. Vom reveni cînd vom examina psihologia limbajului.

mie nu devine obiectul conștiinței (Vyāsa, I, 2). Atunci se manifestă „facultatea cunoașterii absolute“ (*ratambhārā — prajñā*, Y. S. I, 48). Există încă două trepte superioare *ānandānujāna*, când cit meditează asupra fericirii manifestate în eterna lumenozitate și autoconștiință din *sattva*, și *osmītanugaia*, când intelectul (*buddhi*) e cu desăvîrșire izolat de lumea exterioară și reflectează static sufletul¹⁸.

Capitolul III din *Yoga Sutra*, începînd cu sutra 16 e încadrat putilor cucerite de yoghinul care stăpînește *samyama* (triada *dharāna*, *dhyāna*, *samādhi*).

Producînd *samyama* asupra unei speciale realități ideale sau fenomenale, se obțin potențe specifice. Așa, de pildă, prin *samyama* asupra distincției dintre obiect și idee se revelează cunoașterea „sunetelor“ tuturor făpturilor (Y. S. III, 19). Fixînd-o asupra reziduurilor subconștienței (*samskāra*) se realizează cunoașterea vieții lor precedente (III, 18). *Samyama* asupra noțiunilor (*pratyaya*) dăruiește cunoașterea stărilor mentale ale altor oameni (III, 19). „Dar cunoașterea aceasta a stărilor mentale nu implică cunoașterea obiectelor cari le-au produs, acestea nefiînd în directă legătură cu mintea yoghinului. El cunoaște emoția mentală a dragostei, dar nu cunoaște obiectul dragostei“ (Vyāsa, ibid). Prin *samyama* asupra formeî trupului se bazează perceptibilitatea lui și astfel „nemaifiînd contact cu lumina ochiului, se împlinesce dispariția corpului“ (Y. S. III, 20). Aceasta e explicația dată de Yoga mult laudatelor dispariții și reapariții. Iată ce scrie Vachaspati Misra (ibid) : „Corpul e format din cinci esențe (*tattva*). El devine un obiect perceptibil prin ochi datorită faptului că posedă formă (*rupa*, care înseamnă în același timp și „culoare“). Prin această *rupa* corpul și forma sa devin obiectele percepției. Cînd yoghinul performează *samyama* cu referință la forma trupului, se reteză operația perceptibilității culorii (*rupa*), care e cauza responsabilă a percepției corpului. Pentru acest motiv, cînd virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lumina senzației, generată în ochiul unei alte persoane nu mai vine în contact cu trupul care a dispărut.

Înțelesul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoașterii unui alt om. Dispariția e împlinită de yoghin cînd el dorește să nu fie văzut de nimeni“. Nu comentăm explicația aceasta ; am tradus-o ca să învederăm explicațiile date de Yoga unor fenomene obscure din domeniul metapsihice.

Se continuă înșirarea putilor cîștigate prin *samyama*, forțe necunoscute sau colosale, cum ar fi cunoașterea momen-

tului morții (III, 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoașterea lucrurilor subtile (III, 24) etc. *Samyama* asupra lumii dăruiește cunoașterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoașterea sistemului trupului (III, 28), asupra cavității gîtului, dispariția foamei și setei (III, 299), în înimă, cunoașterea minții (III, 33) „Orice vrea să cunoască yoghinul trebuia să împlinească *samyama* cu referință la acel lucru“ (Vachaspati Misra, III, 26—30).

Între diversele etape ale meditației *samprajnata samādhi* există o continuă oscilație, datorită nu instabilității minții, ci însăși intimității în care se află aceste etape. Yoghinul trece de la una la alta, conștiința lui purificată și disciplinată exercitîndu-se pe rînd, în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor depășește cadrul psihologiei generale, aparținînd unei foarte delicate și dificile specii de psihologie religioasă în care nu ne vom aventura aici.

Cînd mintea e definitiv imobilă, cînd nici încă oscilația dintre diversele forme ale meditației nu mai tulbură cit se realizează *asamprajnata samadhi*, meditația vacuității, fără conținut sensorial și fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experiență (necexistînd relație dintre cunoscut și cunoscător), ci revelația statică. Intelectul (*buddhi*) împlîndindu-se sarcina, se retrage în natură (*prakrti*), desprinzîndu-se de suflet. Sufletul rămîne singur, contemplîndu-se. Conștiința e distrusă, pentru că nu mai funcționează, iar elementele ei se reintore în natura fizică. E o moarte filosoficească, inefabilă și incomunicabilă. Yoghinul a atins libertatea.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Textele folosite :

1. *Patanjali, Yoga Sutra*.
2. *Vyāsa, Bhashya la No. 1*.
3. *Vachaspati Misra, Tika la No. 2*.
4. *Bhoja, Vārttika la No. 1*.
5. *Vijnana Bhikshu, Yogasara*. Ediție și cronologie în articolul precedent.

Yoga în legile lui Manu : *Manavadharmasāstra*, VI, 49, 65, 72, 73. Informații asupra nirvanei brahmana și caracterul ei yoghinic, în E. Senart, *Album Kern*, p. 104.

Relațiile dintre Yoga și Buddhism în E. Senart *Le bouddhisme et Yoga (Revue d'Histoire des Religions, t. 42, p. 315)*, care dovedește că budismul coincide mai mult cu Yoga decît

¹⁸ Dasgupta, op. cit., p. 340.

cu Upanișadele și Sāmkhya. Contre, H. Jacobi in *Journal of American Oriental Society* (t. 31, p. 1). Discuții moderne asupra aceleiași chestiuni. Louis de la Valée Poussin, *Nirvāṇa* (1925) și Th. Stcherbatzky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa* (1927).

Pasagiile din autorii clasici referitoare la așteții indieni sunt traduse în J. W. M. Crindle, *Invasion of India by Alexander the Great* (1896), pp. 386—392; id. *Ancient India as described in Classical Literature* (1901), p. 65, 73, 113, 167, 181, 212.

Expuneri sumare a fiziologiei în Yoga și Tantra, P. Mas-son-Oursel, *Physiologie mystique* (*Journal de Psychologie*, 15 avr. 1922) și Swig, *Hindu conceptions of the functions of breath* (*Journal of the American Oriental Society*, XXII, 249). Amănunte și bibliografie în studiul nostru *Fiziologia Yoga Tantra cu referință la sistemul nervos*.

Cele două tratate Hatha-Yoga, *Shiva Samhita* și *Gheranda Samhita* au fost editate și traduse în englezește de Basu (Allahabad). Descrierea yoghinilor contemporani în Oman, *Mystics, Ascetics and Saints of India* (1903).

Tiparul : IMPRIMERIA OLTENIA — Craiova
Comanda nr. 59/1991
ISBN 973-9102-01-8

CUPRINS:

Capitol (articol)	pag	/ pdf
Yoga si autorul ei	5	4
intre vocatie si vointa	10	7
Adevaratul inteles al sacrului	12	8
Cei sapte pasi ai lui Buddha	18	11
Capitolul 1	29	16
Problematica		
filozofiei		
indiene		
a) Linii de orientare	31	17
b) Originile		
si natura filozofiei		
indiene	32	18
c) Aspecte istorice	37	20
d) Aspecte filozofice	42	23
e) Karma	45	24
Buddhismul	50	27
Capitolul 2		
Introducere		
in filozofia		
Samkhya	56	30
a) Primele principii	58	31
b) Sufletul, durerea existentei		
si mentinutia	65	34
c) Evolutia naturii		
si constituirea		
organismului psihic-mental	71	37
d) Logica	77	40
Capitolul 3		
Contributiuni		
la psihologia Yoga	85	44
a) Structura vietii sufletesti		
normale	86	45
b) Tehnica Yoghinica	94	49
c) Morfologia meditatiei	103	53

url in scribd:

<http://www.scribd.com/doc/53530178>